



MICHEL REVON

Ancien professeur à la Faculté de droit de Tokyo,
Ancien Conseiller-légiste du Gouvernement japonais,
Chargé du cours d'Histoire des civilisations d'Extrême-Orient
à l'Université de Paris.



LE SHINNTOÏSME

TOME PREMIER

LES DIEUX DU SHINNTÔ

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1907

LE SHINNTOÏSME



LE SHINNTOÏSME

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER

MICHEL REVON

Ancien professeur à la Faculté de droit de Tokio,
Ancien Conseiller-légiste du Gouvernement japonais,
Chargé du cours d'Histoire des civilisations d'Extrême-Orient
à l'Université de Paris.



LE SHINNTOÏSME

TOME PREMIER

LES DIEUX DU SHINNTÔ

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1907

LE SHINNTOÏSME

La religion est le suprême épanouissement de toute civilisation humaine. C'est en elle qu'un peuple exprime la synthèse de son développement moral. Peu importe si, très souvent, la religion se laisse dépasser par les sentiments plus doux, la science plus avancée ou la morale plus pure d'une élite : elle n'en demeure pas moins, aux origines surtout, la représentation la plus fidèle des conceptions de la masse ; et non seulement elle puise son existence dans tous les éléments de cette vie morale d'un peuple, mais elle plonge aussi ses racines dans sa vie sociale et, encore plus avant, jusque dans sa vie matérielle même, bref, dans toute cette culture profonde qui lui donne naissance, mais qu'elle domine, et dont elle apparaît comme la fleur vivante. C'est donc la religion qu'il faut étudier en dernier lieu, dans l'ensemble





MICHEL REVON

[illegible]



LE SHINNTOÏSME

TOME PREMIER

LES DIEUX DU SHINNTÔ

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1907

LE SHINNTOÏSME

où le Bouddhisme apporte un nouveau courant religieux, qui se mêle au vieux courant indigène : un compromis s'opère, et l'antique Shinntô devient le Riyôbou-Shinntô, c'est-à-dire la Voie divine à deux formes[2]. Plus tard enfin, au XVIIIe siècle, un troisième mouvement se produit : un groupe d'érudits[1], condamnant ces adjonctions étrangères,

le *Nahobi no Mitama*, T., III, app., pp. 22, 23, 24.) — Signalons enfin, à ce propos, une théorie étrange de Sir Harry Parkes, qui n'hésitait pas à soutenir que le shinntoïsme vient de la Chine parce qu'il porte un nom chinois (cf. T., III, app., p. 122). C'est, poussée à l'absurde, une tendance dont nous retrouverons plus d'un exemple chez les critiques européens qui, comme M. Chamberlain, abusent de la méthode philologique.

2) Sans parler d'autres combinaisons, moins importantes, que nous pouvons négliger pour le moment. (Voy. l'énumération de ces systèmes secondaires dans T. VII, part. II, p. 97.)

1) Les principaux de ces érudits, (ou *wagakousha*, c'est-à-dire savants versés dans les choses japonaises, par opposition aux *kanngakousha*, ou savants versés dans les choses chinoises), furent, après quelques commentateurs, comme Kéitchiou, qui ne s'étaient guère occupés que de l'ancienne poésie nationale, d'abord Kada et Maboutchi, les véritables précurseurs du mouvement shinntoïste, puis Motoori et Hirata, ses maîtres incontestés. — KADA ADZOUMAMARO (1669-1736) était fils du gardien d'un temple près de Kiôto. Il s'adonna avec ardeur à l'étude des antiquités japonaises, et présenta au Gouvernement un Mémoire resté célèbre contre l'oubli où on les avait laissées. On dit qu'avant sa mort il ordonna de détruire tous ses manuscrits, disant que les erreurs qu'ils contenaient pourraient tromper ses élèves, tandis que les bonnes choses qui pouvaient s'y trouver seraient aisément découvertes à nouveau. — MABOUTCHI (1697-1769) fut le meilleur disciple de Kada. Comme son maître d'ailleurs, il était issu d'une vieille famille attachée au service d'un temple. En 1738, il vint à Edo, où il fonda une école fameuse, et où il passa le reste de sa vie. Motoori l'appelle « le père des études antiques » ; et en effet, ce fut lui qui inaugura l'examen critique des anciens livres avec un esprit détaché de tout préjugé chinois. Le plus interessant de ses ouvrages, au point de vue de nos recherches religieuses, est le *Norito-kô*, commentaire sur les rituels publié en 1768. — MOTOORI NORINAGA (1730-1801) est le plus grand entre ces maîtres de l'érudition japonaise. Né d'une famille de samouraïs, à Matsouzaka dans la sainte province d'Icé, il se montra, de bonne heure, avide de savoir. Son père étant mort sans laisser de fortune, il obéit au désir de sa mère en allant étudier la médecine à Kiôto, puis rentra chez lui pour exercer cette profession. Mais bientôt, un livre de Maboutchi étant tombé entre ses mains, il se sentit pris soudain d'un amour violent pour l'étude des antiquités nationales. Il se hâta donc de faire la connaissance du vieux maître, qui lui conseilla de poursuivre sa propre tâche en exécutant le grand projet qu'il ne pouvait plus accomplir lui-même : l'étude

prétend remonter le cours de l'histoire, reculer de mille ans,

critique du *Kodjiki*. Motoori entreprit aussitôt cette œuvre colossale, qui, à peine commencée et lue en manuscrit, fonda sa réputation et lui attira des centaines d'élèves; mais, en pleine gloire, il resta toujours fidèle à l'homme qui lui avait montré le chemin et dont il aimait à se dire l'humble disciple; c'est même grâce à lui seul que les titres scientifiques de Maboutchi, un peu oubliés après sa mort, furent remis en lumière, sauvegardés et conservés enfin jusqu'à nous. Le *Kodjiki-denn*, commencé en 1764, ne fut achevé qu'en 1796; et l'impression de l'ouvrage, inaugurée en 1789, ne devait être terminée qu'en 1822, longtemps après la mort de l'auteur. En 1801, pensionné par les princes et entouré d'admirateurs, Motoori visita une dernière fois Kiôto, où de véritables foules se pressaient pour entendre ses leçons et où les plus hauts personnages de la cour recherchèrent son enseignement. Il mourut dans l'automne de la même année, et fut enterré sur la colline du village natal, dans la tombe q'uil s'était lui-même préparée : une simple pierre ne portant que son nom, à l'ombre d'un sapin austère et d'un cerisier en fleurs. Outre les 44 volumes du *Kodjiki-denn*, il laissait de nombreux ouvrages : en tout plus de 180 volumes répartis en 55 ouvrages divers. Les plus intéressants pour nous sont : le *Nahobi no Mitama*, ou l'Esprit de redressement, 1771, qui devait faire partie ensuite du *Kodjiki-denn*; le *Kouzouhana*, 1780, réponse à un pamphlet évhémériste d'Itchikawa Tatsoumaro ; le *Kennkiôdjinn*, ou le Fou mis au carcan de fer, réponse à une autre attaque contre les anciens livres shinntoïstes; un examen critique des deux premiers livres du *Nihonnghi*, les plus importants pour l'étude du Shinntô (1789) ; des commentaires sur deux de nos rituels, en particulier sur celui de la grande Purification (1795); deux ouvrages de controverse plus spéciaux au sujet de la déesse du Soleil et de la déesse de la Nourriture; une édition annotée des messages impériaux du VIIIe siècle; enfin le *Tamagatsouma*, carnets de notes en 15 volumes publiés après sa mort, et où se trouvent des renseignements précieux sur les rites du shinntoïsme. — Hirata Atsoutané (1776-1843) fut le dernier de ces grands érudits; mais tandis que Motoori avait été surtout un historien nationaliste, Hirata fut un théologien animé d'un véritable esprit religieux. Né dans le lointain district d'Akita, au nord du Japon, d'une famille de samouraïs qui prétendaient remonter à la déesse du Soleil, il passa sa jeunesse à étudier le chinois, l'escrime, bref à recevoir l'éducation classique. Mais à vingt ans, poussé par d'autres besoins intellectuels, il écrivit un jour une lettre d'adieux à ses parents, quitta sans esprit de retour la maison paternelle, partit pour Edo avec un écu en poche, et là, évitant de rencontrer les fonctionnaires ou amis de sa province qui auraient pu le soutenir, mais dont la société l'aurait distrait de son dessein, il se mit tout seul à la recherche d'un maître savant et vertueux qui pût diriger ses études. Pendant cinq ans, il vécut dans la misère, tantôt faisant le métier de pion, tantôt se livrant à des besognes manuelles, lorsqu'en 1800, un bon samouraï l'ayant adopté, il put enfin se remettre au travail. L'année suivante, il lut pour la première fois les ouvrages de Motoori, qui le remplirent d'enthousiasme ; il courut bien vite chez le vieux savant et devint son disciple, par malheur deux mois seulement avant

ramener d'un seul coup la religion du pays à sa simplicité

la mort de Motoori. Mais il avait reçu l'étincelle, et cet ouvrier de la dernière heure allait être bientôt le plus fameux entre tous les élèves du maître. Deux ans après, en effet, il publiait son premier travail, une critique violente de l'école chinoise, et dès l'année suivante, il commençait à former des étudiants à son tour; ce qui d'ailleurs ne l'empêchait pas d'exercer encore, par surcroît, la profession médicale. Depuis lors, chaque année, il publia un livre nouveau. En 1811, il se retira à Shidzouôka pour rédiger ses cours des années précédentes, et en tira toute une série d'ouvrages importants, à commencer par les premiers volumes du *Koshi-denn*, qu'il ne devait jamais achever, mais qui n'en reste pas moins, après le *Kodjiki-denn* de Motoori, le plus beau monument de l'érudition japonaise. En 1822, le supérieur d'Oueno, qui était un prince du sang, lui ayant demandé des exemplaires de ses ouvrages sur le shinntoïsme, Hirata fut ainsi amené à visiter Kiôto, où ses livres se répandirent à la cour et furent remarqués de l'empereur lui-même. Mais ce qui plaisait au souverain légitime ne pouvait qu'irriter le gouvernement shôgounal. Un ouvrage que notre auteur publia à Edo en 1836 fut interdit, sous prétexte qu'il contenait des renseignements dangereux pour la défense nationale. En 1840, un écrit sur l'ancienne chronologie ameuta contre lui les faiseurs d'almanachs officiels; ils obtinrent sans trop de peine du gouvernement un décret qui bannissait Hirata et lui enjoignait de ne plus rien publier à l'avenir. Dix jours après, le vieux savant quittait la capitale et allait se retirer dans son pays d'Akita; il y mourut deux ans plus tard, épuisé par son activité charitable envers les nombreux malades qui étaient venus le consulter. Pendant sa longue carrière, il avait eu plus de cinq cents élèves personnels, et il laissait plus de cent ouvrages, représentant plusieurs centaines de volumes, sans parler des manuscrits qu'il n'avait pas voulu publier. Parmi ses nombreux travaux sur le shinntoïsme, on peut citer surtout : d'abord le *Koshi-Séiboun*, ou Texte complet des anciennes annales, essai de reconstitution harmonique, et par suite artificielle, des mythes primitifs; puis, les deux grands ouvrages qui dépendent de ce livre cardinal, à savoir, d'une part, le *Koshi-tchô* (4 volumes, 1819), contenant la liste des documents employés pour établir sa narration, d'autre part et surtout, le *Koshi-Denn* (28 volumes, à partir de 1812), en apparence simple commentaire du *Koshi-Séiboun*, en réalité trésor de renseignements sur la vieille religion indigène; enfin, comme ouvrages secondaires, mais très précieux aussi : le *Kishinn-Shinnronn*, Nouveau traité sur les dieux (1805), où il soutient l'existence de dieux vivants et condamne les principes abstraits de la métaphysique chinoise; le *Kôdô Taï-i*, ou Sommaire de l'ancienne Voie (1811), exposé général du Shinntô; le *Tama-no-Mi-hashira* (1813), compilation trop savante sur les anciens mythes, notamment en ce qui touche la cosmogonie; le *Tamadasouki* (10 vol., 1811, récrit entièrement en 1824), sorte de bréviaire donnant toutes les prières composées par lui en vue de ressusciter un culte privé purement shinntoïste; et maints autres ouvrages, plus spéciaux, sur les dieux, les rituels, les temples shinntoïstes, et la suite. — Tels furent les maîtres de l'érudition japonaise, premiers

native : c'est le rétablissement du pur Shinntô[1]. Mais à travers toutes ces vicissitudes, le shinntoïsme primitif se maintient : car le bouddhisme n'arrive à établir son pouvoir qu'en adoptant tous les dieux indigènes, et les lettrés trop patriotes qui, pour rendre acceptable à leurs contemporains la religion fruste des aïeux, s'étaient efforcés de la présenter sous un vernis de décence raffinée, ne parviennent pas à déguiser ses vieux traits natifs. Le Shinntô apparaît toujours, sous les couleurs factices que ses ennemis lui imposent ou que ses amis lui prêtent, comme une religion spontanée, analogue à toutes les religions primitives; et c'est sous cette forme primitive qu'il survit encore, aujourd'hui même, dans l'âme des croyants.

Ce caractère primitif est sans nul doute la raison de l'idée commune d'après laquelle le shinntoïsme ne serait pas une

révélateurs des antiquités nationales qui nous intéressent, mais en même temps promoteurs réels du grand mouvement populaire qui, en abolissant à la fois le bouddhisme et le pouvoir shôgounal pour rétablir le shinntoïsme et la puissance impériale, devait emporter d'un seul coup tout le système religieux et politique du vieux Japon. On peut donc comparer très exactement l'action de ces penseurs à celle de nos philosophes du XVIII[e] siècle; car tandis que les uns ébranlaient la royauté française, les autres sapaient le shôgounat, avec la même sérénité littéraire et le même retentissement dans les masses; et ainsi, de même que Voltaire et Jean-Jacques avaient préparé la Révolution de 1789, Motoori et Hirata furent les auteurs directs des troubles qui entraînèrent la Révolution de 1867.

1) Sur ce dernier mouvement, voir l'excellent travail de Sir Ernest Satow, *The revival of pure Shinntô*. (T, vol. III, app.) — Les shinntoïstes comme Motoori et Hirata, sous prétexte de restaurer l'antique religion nationale en repoussant les idées bouddhistes et confucianistes comme on sépare l'ivraie du bon grain (voy. *ibid.*, p. 39), ne firent qu'imaginer un système de plus et mélangèrent d'étrange façon les mythes vraiment primitifs avec des notions cosmogoniques modernes. En même temps, la religion devint entre leurs mains une formidable machine politique, et comme l'a très bien dit Sir Ernest Satow, en finissant par ne plus enseigner, pour toute morale, qu'une obéissance passive aux commandements, bons ou mauvais, de l'empereur, ils transformèrent le Shinntô en un moyen de « réduire le peuple à un état d'esclavage mental. » (T, II, 121.) Mais ce n'est pas une raison pour affirmer, comme fait le même auteur (*ibid.*), que « le shinntoïsme ne contient aucun code moral ». Le shinntoïsme de Motoori, procédé de domination politique, n'est pas le shinntoïsme primitif, culte vivant et spontané. Voy. au surplus p. 10, n. 1, et p. 12, n. 1.

religion[1]. A première vue, une telle affirmation semble

1) C'est l'opinion générale, à l'heure présente même, malgré quelques signes d'un revirement en sens contraire (voy. par ex. un article du *Japan Mail*, 6 septembre 1893) ; et cette opinion est d'autant plus naturelle chez tous ceux qui n'ont pas fait du Shinntô une étude spéciale, qu'elle s'appuie, depuis des années, sur l'autorité des meilleurs japonisants. Qu'on lise, par exemple, le compte-rendu d'une séance de l'*Asiatic Society of Japan* à ses origines (18 février 1874), dans T. II, p. 120 seq. Le président, M. Hepburn (l'auteur du fameux dictionnaire), déclare que, « pour sa part, il s'est efforcé avec ardeur de découvrir ce qu'il peut y avoir dans le shinntoïsme, mais qu'il y a depuis longtemps renoncé, ne distinguant pas la moindre chose qui pût le récompenser de son labeur »; et il ajoute « qu'à l'exception d'un petit livre de prières shinntoïstes, il n'a pu découvrir aucun ouvrage sur le sujet ». Voici donc un philologue qui passe son existence à approfondir la langue japonaise, sans se douter que la littérature du pays comprend des monceaux de commentaires sur le shinntoïsme; et chose curieuse, lui qui, aussitôt après la révolution de 1868, présentait une Bible à l'empereur, il semble ignorer que les Japonais possèdent, dans le *Kodjiki*, un livre sacré tout à fait pareil. Là-dessus, Sir Harry Parkes exprime « le désappointement qu'il a éprouvé, comme beaucoup d'autres, en se voyant incapable d'apprendre ce que c'est que le shinntoïsme. » Puis, le Rév. Brown répète à son tour que le Shinntô n'est pas une religion. Il déclare que, durant une résidence de plus de 14 années au Japon, « ses recherches dans la littérature du pays n'ont été que pauvrement récompensées, à moins qu'il ne compte la découverte du vide absolu du shinntoïsme comme une compensation de ses efforts ». Cependant, il connaît le *Kodjiki*; mais ce livre, dit-il, « ne vaut guère la peine qu'on prend à le parcourir »; en effet, « les détails de la cosmogonie qu'il expose sont puérils et dénués de philosophie; il ne contient aucun système de morale, ne discute aucune question d'éthique, ne présente aucun rituel, et n'indique point de dieu ou de dieux comme objets de culte »; bref, « tous les caractères essentiels de la religion font défaut dans le shinntoïsme, et il est difficile d'apercevoir comment on a jamais pu l'appeler une religion ». Mais le mot de la situation est dit enfin par M. von Brandt, qui affirme que « le peu qu'on connaît aujourd'hui du shinntoïsme ne saurait lui donner le caractère d'une religion telle que l'entendent les nations occidentales ». Nous avons là tout le secret du malentendu, pour le Shinntô comme pour tant d'autres religions primitives. On n'est pas préparé, par l'étude comparative des religions, à reconnaître que tous les peuples ont eu au début une religion embryonnaire, et comme on prend alors pour étalon religieux les grands systèmes pleinement développés, on refuse le titre de religion à tout ce qui en diffère. C'est comme si on disait que les quadrupèdes sont les seuls animaux de la création. — Une tendance inverse, mais qui provient du même sentiment, consiste à ne distinguer dans le Shinntô une véritable religion qu'après l'avoir tout à fait défiguré sous prétexte de l'embellir. Je n'en donnerai que deux exemples typiques, choisis l'un du côté européen, l'autre du côté japonais. « Le shinntoïsme, écrit le général Le Gendre, consiste dans la croyance que l'esprit éthéré et produc-

étrange : car, quoi qu'on en ait dit[1], les races les plus inférieures ont une religion[2]; or, les Japonais, à l'époque où nous les voyons apparaître pour la première fois dans l'archipel, s'étaient déjà élevés à un certain degré de culture; il serait donc assez bizarre qu'un peuple aussi avancé n'eût « ni corps de dogmes, ni livres sacrés, ni code moral[3] ».

teur étant répandu dans tout l'univers, chaque partie en est imprégnée à quelque degré, et par conséquent chaque partie est en quelque mesure le siège de la divinité; d'où il résulte que des dieux locaux et des déesses locales sont adorés partout et multipliés sans fin. Comme les Grecs et les Romains, les Japonais reconnaissent un Être Suprême, le premier, le suprême, l'intellectuel, par lequel les hommes ont été tirés de la grossièreté et de la barbarie, élevés à l'élégance et au raffinement, et grâce auquel ils ont appris, par l'intermédiaire d'hommes et de femmes privilégiés, non seulement à vivre avec plus de confort, mais encore à mourir avec de meilleures espérances. » (Cité avec approbation par Sir Edward Reed, *Japan, its history, traditions and religions*; par le Rév. Griffis, *Religions of Japan*, p. 382, etc.) D'autre part, voici quelles étaient les déclarations d'un Japonais, M. Ymaïzoumi, au Congrès des Orientalistes de 1878 : « Aménominakanoushi-no-Kami est le dieu unique de notre religion. Il est éternel, invisible. C'est une essence dépourvue de toute forme matérielle. Aussi n'est-il jamais représenté sur aucun dessin ni de quelque façon que ce soit... L'âme est de même essence qu'Aménominakanoushi-no-Kami et peut s'en rapprocher infiniment par ses mérites... Nous n'avons qu'à penser à lui, et il est alors en notre présence, sans que pour cela nous puissions le voir... La condition première pour être agréable à Dieu, c'est la pureté sous tous les rapports; toujours par suite de l'identité d'essence de l'âme humaine et d'Aménominakanoushi-no-Kami, on croit que la pureté en honneur chez les hommes doit l'être auprès de Dieu... Nous n'avons pas ce qu'on peut appeler la confession; mais en cas de péché, on fait son examen de conscience... Etc, etc. » (*Comptes-rendus du Congrès des Orientalistes*, t. II, p. 115 seq.) — La vérité, c'est que le Shinntô est une religion, mais non pas une religion compliquée de métaphysique abstraite; c'est une religion primitive, et voilà tout.

1) Voy. surtout Sir John Lubbock, *Les origines de la civilisation*, traduction Barbier, 3e édition, p. 209 seq.

2) Voy. Roskoff, *Das Religionwesen der rohesten Naturvœlker*; A. Réville, *Prolégomènes*, p. 45 seq., et *Religions des peuples non civilisés*, t. I, p. 10 seq.; etc...

3) B. H. Chamberlain, *Things japanese*, p. 358. Cf. le même, K, introduction, p. LV. — Il est curieux de voir cette opinion émise par le savant traducteur de la Bible japonaise. Mais M. Chamberlain, ayant consacré sa vie à l'étude de la langue, n'a pu se livrer en même temps aux études comparatives qui l'auraient préservé de cette erreur. Tout en niant l'existence d'une religion japonaise, il a rendu à cette religion le meilleur service en nous donnant la tra-

Une analyse plus attentive nous montre, en effet, que le Shinntô possédait une doctrine religieuse, un ensemble de conceptions pareil à celui de tous les peuples à demi civilisés; puis, des documents sacrés, très nets et très complets, où on peut retrouver tout un système logique, depuis les mythes fondamentaux qu'enferme le Kodjiki jusqu'aux moindres détails du culte, dépeints dans les rituels; un code moral enfin, dont la liturgie de la Purification nous précise assez les caractères[1]. Le shinntoïsme est donc une religion

duction excellente qui nous permet de l'étudier aujourd'hui. — C'est de la même façon que Sir John Lubbock, pourtant si versé dans la sociologie, se réfute lui-même en nous signalant, chez les peuples auxquels il refuse toute religion, les pratiques religieuses les plus typiques. (Voy. par ex. *Origines de la civilisation*, pp. 320, 338, 362, etc. — La contradiction devait éclater dans l'index de l'ouvrage; et en effet, on y peut lire : « Californiens : leur absence de religion, p. 211 ; leurs idées religieuses, p. 320. »)

1) Sur cette importante question de la morale, comme sur celle de la religion, nous retrouvons les deux mêmes opinions fausses : celle qui nie l'existence d'une morale shinntoïste, et celle qui ne l'admet qu'en la transformant. — La première est soutenue, non seulement par les critiques européens (Satow, Chamberlain, etc. ; voy. p. 10, n. 1 et p. 11, n. 3), mais encore par les savants japonais eux-mêmes. En effet, des érudits du XVIII[e] siècle, nourris au confucianisme, ne pouvaient regarder comme assez brillante la morale de leurs lointains aïeux. Mais, chose curieuse, tout en se croyant obligés d'avouer cette prétendue lacune, ils s'en glorifient; et pour eux, si les Japonais primitifs n'ont pas eu de code moral, c'est qu'ils étaient trop bons pour en avoir besoin. Cette théorie se trouve déjà chez Maboutchi, qui soutient que des règles compliquées eussent été inutiles aux hommes de l'ancien temps, parce qu'ils étaient pleins de droiture. Sans doute, ils pouvaient, à l'occasion, commettre un acte répréhensible; mais leur nature franche ne permettait pas que le mal dégénérât en hypocrisie et s'étendît. Les Chinois au contraire, avec toutes leurs belles doctrines, étaient foncièrement dépravés, et leurs mauvaises actions prirent un tel développement que toute la société fut plongée dans le désordre. On objecte, il est vrai, que les Japonais primitifs ne possédaient même pas les mots nécessaires pour désigner la bienveillance, la droiture, la convenance, la sagacité, la véracité, toutes les grandes vertus des Chinois; mais ces principes existent dans chaque pays, tout comme les saisons de l'année. Seulement, la nature procède toujours par degrés : au printemps, la température s'adoucit peu à peu, et en été, la chaleur apparaît d'une manière insensible; tandis que, pour les Chinois, il semblerait qu'il n'y a point de printemps si la température ne devient pas douce tout d'un coup, ni d'été si la canicule ne s'installe pas d'une manière subite. Tout cela, conclut Maboutchi, est fort joli, mais peu pratique ; et la morale japonaise est

régulière, d'un type connu et général, malgré les traits originaux qu'y imprima le génie particulier de la race ; et c'est

seule naturelle, parce qu'elle sort sans peine des instincts du cœur. (Dans le *Kokou-i-ko*, pass.) A cette thèse fondamentale, Motoori vient apporter le secours de son esprit ingénieux et de son ardent nationalisme. Pour lui, si les Chinois sont une nation inférieure, c'est parce qu'ils ont la manie de raisonner à propos de tout. La philosophie est la vraie racine de tous les maux : car les dogmes perdent la religion, les règles perdent la morale, et la métaphysique perd l'État. Tout le bruit que font les Chinois au sujet de leur morale théorique vient uniquement de ce fait qu'en pratique ils sont immoraux. Mais quand les choses vont toutes seules et tout droit, il n'y a qu'à laisser faire ; c'est pourquoi les Japonais, qui s'en remettent à la direction fatale des dieux, n'ont jamais eu besoin d'un système éthique, et ont toujours joui d'une paix profonde sous un gouvernement parfait. Les êtres humains, ayant été engendrés par l'esprit des deux Divinités créatrices, possèdent naturellement la connaissance de ce qu'il doivent faire ou éviter. A quoi bon se troubler la tête avec des systèmes sur la morale ? Si un code moral était nécessaire, les hommes seraient inférieurs aux animaux, qui tous savent, eux aussi, bien qu'à un degré moindre, comment ils doivent se comporter. Par bonheur, toutes les idées morales dont l'homme a besoin ont été implantées dans son sein par les dieux eux-mêmes, et elles sont de même nature que les instincts qui le poussent à manger quand il a faim ou à boire quand il a soif. En revanche, ce que les Chinois appellent la bienveillance, la droiture, la convenance, la retenue, la piété filiale, l'amour fraternel, la fidélité, la vérité, ne constitue pas réellement le devoir humain ; autrement, on saurait bien reconnaître et pratiquer tout cela sans enseignement formel ; mais ces vertus ont été inventées par les soi-disant Sages comme le seul moyen de régir une population vicieuse, et il leur a fallu insister, appuyer, exagérer nos véritables obligations. C'est pourquoi beaucoup professent ces doctrines, bien peu les observent. Là-dessus, on accuse les désirs humains ; mais ces désirs faisant partie de notre nature, la philosophie chinoise elle-même devrait reconnaître qu'ils sont légitimes, puisqu'ils se rattachent à l'harmonie générale de l'univers ; et c'est précisément parce que les vertus des Chinois ne correspondent pas à cette harmonie qu'elles blessent les sentiments humains et qu'on leur obéit peu. On s'est demandé parfois, à ce sujet, si le Shinntô ne serait pas identique au Taoïsme ; Lao-Tseu, à la vérité, honorait le naturalisme, ce qui peut faire naître la confusion ; mais comme il était né dans un « sale pays », qui n'est pas sous la protection spéciale de la déesse du Soleil, il prit pour choses naturelles les idées factices des prétendus Sages qui l'avaient précédé, et il ne comprit pas, (ce qui nous sépare de sa doctrine), que toute action humaine n'est qu'un geste des dieux. En somme, et pour conclure, « avoir acquis la connaissance qu'il n'y a aucune Voie à étudier ou à mettre en pratique, c'est réellement avoir appris à suivre la Voie des dieux. » (Dans le *Kouzouhana* et le *Nahobi-no-Mitama*, pass.). Telle est la thèse de Motoori, qui retentira dans tout le Japon, jusqu'à notre époque même, et qui, des Chinois, sera étendue à

une religion d'autant plus intéressante à approfondir que, si son côté national nous laisse pénétrer l'esprit de la civilisa-

tous les « Barbares de l'Ouest. » « Dans toutes les contrées étrangères, des prophètes sont venus prêcher la morale aux hommes : les hommes y sont restés méchants comme des fauves. Chez nous, point de prophètes : mais le peuple est bon. » (Kato Skéitchi, dans une fameuse brochure adressée aux marchands d'Ohsaka en 1869.) — En regard de cette théorie célèbre, dont le côté négatif est bien étroit et injuste pour la Chine, mais dont le côté positif est souvent profond, il faut placer le système de Hirata et de tous ceux qui ont tenté d'embellir la vieille morale shinntoïste. Déjà, dans un de ses premiers essais (1811), Hirata étudiait avec ardeur les cinq vertus cardinales que constituent le respect, la droiture, la bienveillance, la sagesse et la valeur. Peu après, dans un livre plus connu, (le *Ko-dô Tai-i*), il s'attachait à prouver que les Japonais, natifs de la « terre des dieux », viennent au monde avec une disposition nécessairement sincère et parfaite (le vieux *Yamato-damashii* ou *Yamato-gokoro* (l'esprit japonais, le cœur japonais), c'est-à-dire en somme la conscience humaine telle que l'entendait Motoori. Mais bientôt, mélangeant toutes ces notions chinoises et ces doctrines indigènes, Hirata en arrive, comme d'ordinaire, à tout confondre dans un nuage brillant. D'une part, en effet, il affirme (*Ibid.*) que les meilleurs préceptes moraux ne valent rien; que le seul moyen d'éveiller les grandes actions, c'est de proposer à l'imitation des hommes de beaux exemples; et que par conséquent, pour trouver les vrais principes de sa conduite, le Japonais ne doit pas chercher dans les traités abstraits des sages, mais dans les faits vivants qu'exposent les livres sacrés de son pays. Comme disait déjà Lao-Tseu : « Quand la Grande Voie eut déperi, on vit paraître l'humanité et la justice. » (*Taote-King*, trad. St. Julien, ch. xviii.) Et pour Hirata aussi, c'est sur les ruines de la morale formelle qu'on voit s'élever la morale réelle. Mais d'autre part, (dans le *Tama-dasouki*), il essaie de créer de toutes pièces un nouveau Shinntô, destiné à remplacer à la fois le bouddhisme et le confucianisme, au point de vue moral comme au point de vue religieux; et par malheur, le code moral qu'il croit avoir tiré de la vieille religion nationale n'est qu'une contrefaçon des ouvrages chinois. Vous y retrouvez, en effet (livre X), toutes les idées familières sur la dévotion aux ancêtres, source unique de toutes les vertus, et sur l'adoption qui s'y rattache; sur la piété filiale, « base de toutes les actions »; sur le loyalisme enfin, qui en dérive : car « le sujet loyal sort de la porte du fils pieux. » Bien plus, il aboutit, comme sanction finale, à la doctrine de l'immortalité, avec tout son système de peines et de récompenses. « Agissez, dit-il, de telle sorte que vous n'ayez pas à être honteux devant les dieux de l'Invisible... Faites un vœu au dieu qui gouverne l'Invisible, et cultivez la conscience (*ma-gokoro*) qui est en vous... En admettant même les circonstances les plus favorables, vous ne pouvez espérer vivre plus de cent ans; et puisque vous irez, après votre mort, au Royaume Invisible d'Oh-Kouni-noushi, et que vous serez soumis à sa loi, apprenez de bonne heure à vous incliner devant lui. » Évidemment, nous sommes très loin du shinntoïsme primitif; et Hirata eût bien fait de se rappeler cet avertisse-

tion japonaise, son côté universel, une fois éclairé à l'aide de comparaisons scientifiques, peut à son tour jeter quelque lumière sur l'histoire générale des religions[1].

ment de son vieux maître : « Il n'est pas étonnant que des savants versés dans la littérature chinoise méprisent leur propre pays comme n'ayant pas un système de morale; mais que des Japonais au courant de leur littérature nationale osent prétendre que le Japon, lui aussi, a possédé un tel système, et cela par un pur sentiment d'envie, c'est ce qui est tout simplement ridicule. » (Motoori, dans le *Nahobi-no-Mitama*.) — Nous voilà donc en présence des deux thèses entre lesquelles se partagent les commentateurs japonais. (Cf. aussi, T, II, p. 121; III, app. pp. 14, 23-26, 30, 31, 37, 38, 40, 70, 77, 85, etc.) Ces deux thèses sont également inexactes; et la vérité, ici encore, c'est que le Shinntô a une morale, mais non pas une morale savante et raffinée : c'est la morale primitive, telle qu'on l'observe chez tous les peuples à demi civilisés. Pour vous en rendre compte, prenez comme point de départ une affirmation très nette de M. Aston, d'après laquelle « les rituels énumèrent les offenses dont le mikado ou ses représentants purgeaient la nation deux fois l'an, sans mentionner aucun des péchés du Décalogue. » (*Histoire de la littérature japonaise*, trad. fr., 1902, p. 317). Puis, relisez, d'une part, le Décalogue (*Exode*, xx; *Deutéronome*, v); et d'autre part, la liste de péchés contenue dans le rituel de la Grande Purification. (Voy. notre ch. sur le *Culte public*; et cf. le R. X, dans T, XXVII, part. I.) De ce rapprochement, il résulte avec évidence que tous les commandements essentiels du Décalogue (sur le meurtre, le vol, la fornication, etc.), se retrouvent dans notre rituel; qu'ils y sont même précisés avec plus de détails; et qu'en conséquence on doit reconnaître, ou bien que le Décalogue n'est pas un code de morale, ou bien, s'il en est un, que le rituel de la Purification en est un pareillement.

1) Sir Ernest Satow, qu'on peut considérer comme le premier des japonistes, avait bien aperçu l'intérêt que peut offrir cette étude du vieux Shinntô. « Si nous pouvons, dit-il (T. VII, part. II, 98), séparer le Shinntô primitif des contrefaçons et des sophistications qu'on nous présente comme étant le Shinntô, nous arriverons sans doute à une religion naturelle dans un état de développement très ancien, et qui peut-être se forma d'une manière absolument indépendante de toute autre religion naturelle connue de nous; ce qui serait à coup sûr un résultat précieux, puisque nous verrions ainsi un exemple de la manière dont une religion naturelle peut se constituer. » Le savant philologue renonce à faire lui-même ce travail; car, dit-il, « il y a au Japon un champ immense ouvert à la recherche, et nul ne peut espérer trouver le temps nécessaire pour l'explorer entièrement, à cause des difficultés qu'offre l'étude de la langue. » Il s'efforcera donc uniquement d'établir une traduction aussi précise que possible des anciens documents, laissant aux spécialistes le soin de les interpréter en tirant des faits épars les conclusions qu'ils renferment. Cependant, il indique d'avance (*Ibid.*, p. 99) la méthode qui lui paraît la meilleure pour y arriver, soit en ce qui touche les dieux et les mythes, soit en ce qui concerne les di-

C'est ce que nous allons éprouver en étudiant, d'une manière systématique, d'abord le côté théorique, puis le côté

verses parties du culte ; et en fait, il pousse très loin déjà le travail de rapprochement et d'éclaircissement des textes. (Voy. ses savants commentaires sur les rituels, dans T, vol. VII et IX.) Mais, faute de temps, il reste dans les limites du Shinntô, bien qu'il ait parfaitement compris la nécessité d'appliquer à l'étude de cette religion la méthode comparative. (Voy. T. III, app., p. 87.) — Grâce à la masse de faits ainsi recueillie, à la suite des commentateurs japonais du xviiie siècle, par Sir Ernest Satow et par les autres philologues anglais, nous pouvons maintenant appliquer cette méthode, qui, pour nous, doit consister surtout en ceci : 1° Prendre les documents primitifs *tels qu'ils sont*, dans toute leur naïveté et leur incohérence, et sans se laisser influencer, ni par les commentaires des théologiens japonais qui veulent rendre les histoires des dieux décentes et raisonnables, ni par les idées préconçues des philologues européens qui ont tâché d'éclaircir ces documents. Par ex., Sir Ernest Satow voit le shinntoïsme à travers la théorie de Herbert Spencer. Cette illusion evhémériste est très naturelle en ce qui touche la religion japonaise, qui a reçu de bonne heure les apparences d'un simple culte des ancêtres, et qui semble, à première vue, une confirmation éclatante des idées du penseur anglais. Je m'étais tout d'abord laissé prendre à ce mirage, qui se confirmait chaque jour plus nettement dans mon esprit à mesure que je visitais de nouveaux temples, perpétuellement consacrés à des aïeux illustres ou à des dieux de la nature confondus avec des ancêtres impériaux ; j'en fus tiré brusquement par la lecture d'un article de M. Albert Réville (*Revue de l'histoire des religions*, t. IV, n° 4, p. 1), où je trouvai l'explication de certains points obscurs qui m'avaient toujours embarrassé ; cet article fut pour moi un trait de lumière, et je vis aussitôt le développement historique du shinntoïsme sous un jour tout autre, c'est-à-dire comme le renversement même de l'évolution décrite par Herbert Spencer. Or, j'aurais peut-être aperçu plus tôt cette vérité si je m'en étais tenu simplement aux anciens textes, au lieu d'étudier des piles de commentaires qui paraissent souvent confirmer la théorie évhémériste, parce qu'ils furent écrits à un moment où on ne distinguait plus l'état primitif des choses sous la végétation ultérieure qui l'avait recouvert. 2° Comparer les idées religieuses des Japonais *dans le temps*, en éclairant les documents primitifs à l'aide des croyances contemporaines ; mais, pour éviter toute confusion avec les notions bouddhistes ou confucianistes, n'observer ces croyances que chez les gens du peuple, de préférence dans des villages reculés qui ont conservé les vieilles coutumes, et même alors, ne tenir compte de cette psychologie actuelle que si elle s'accorde avec les documents primitifs. Par ex., pour élucider le point de savoir si les Japonais primitifs adoraient le soleil ou au contraire un esprit distinct qui gouvernerait cet astre, constater tout simplement qu'à l'heure présente même ils adorent le soleil matériel ; ce qui répond exactement aux anciens mythes que les commentateurs intermédiaires s'étaient attachés à obscurcir. 3° Faire la même comparaison *dans l'espace*, en rapprochant les conceptions

pratique de cette religion primitive, c'est-à-dire, d'une part, les dieux du Shinntô, et d'autre part, le culte shinntoïste.

I

Les dieux du Shinntô.

L'anthropomorphisme est le principe de toute religion; car toujours et partout, l'homme a fait ses dieux à son image [1]. Les dieux du Shinntô auront donc leur origine, en premier lieu, dans le fonctionnement normal et universel de l'âme humaine mise en présence du mystère, et en second lieu, dans les caractères plus particuliers de l'âme japonaise, avec ses modes originaux de sentir et de penser en face des

japonaises de celles des autres races, soit anciennes, soit surtout existantes, et rechercher par là si telle ou telle forme religieuse dont on n'aperçoit plus le sens n'aurait pas ailleurs son interprétation rationnelle et reconnue; mais pour que ce procédé soit fécond en résultats, ne pas se contenter des rapprochements classiques avec la Chine ou la Corée, analyser aussi le système religieux des autres peuples qui, comme les Malais et les Océaniens en général, ont pu fournir des éléments tout ensemble à la nation et à la religion japonaises, et chercher même des termes de comparaison dans les croyances ou les rites des pays les plus éloignés, l'esprit humain ayant travaillé partout de même manière. (Par ex., on a observé, dans la très ancienne divination japonaise, un certain rite de sifflement qui paraissait incompréhensible; mais il n'en est plus de même si l'on se réfère aux usages modernes des sorciers polynésiens.) — « Il est très clair, disait Sir Ernest Satow comme conclusion d'un de ses savants ouvrages, que le dernier mot sur le Shinntô n'a pas encore été dit. » (T, III, app., p. 87). Comme on va le voir, la méthode comparative nous permettra d'établir que ce dernier mot est bien simple : les dieux du Shinntô sont ceux de toutes les religions primitives, avec la même origine, la même évolution, les mêmes mythes, et le culte shinntoïste n'est, au fond, que la magie primitive à un certain degré de développement.

1) Xénophane avait déjà dit, vers l'an 600 avant notre ère, que si les bœufs et les chevaux savaient peindre, ils ne manqueraient pas de représenter les dieux comme des bœufs ou des chevaux.

choses qui l'entouraient ou dont elle supposait l'existence. Le monde surnaturel que constitueront ces dieux sera le reflet du monde naturel tel que les Japonais primitifs l'observent ou l'imaginent; et, depuis les objets de la nature jusqu'aux esprits, tous les êtres dont l'homme peut se préoccuper, tous ceux surtout qui devaient frapper d'une manière plus vive les habitants du pays, s'élèveront au rang divin et s'organiseront peu à peu en une vaste synthèse mythique. La nature de ces dieux, de toute nécessité, sera le portrait des Japonais eux-mêmes, avec tous leurs caractères physiques et moraux. Le séjour de ces dieux sera un paysage japonais, conçu à l'imitation de la terre native. L'histoire de ces dieux sera le retentissement des premières luttes qui ensanglantèrent l'archipel, comme des premiers progrès qui le civilisèrent. La vie de ces dieux sera la peinture fidèle de toute la vie matérielle, sociale et morale des conquérants. Et ces dieux prendront fin, comme ils avaient commencé, lorsqu'un nouvel état mental succédera à celui qui les fit naître : tout doucement, une main étrangère glissera dans la lanterne à projections la plaque bouddhique, aux couleurs éclatantes, aux resplendissements inconnus; et à mesure que l'image des dieux hindous deviendra plus glorieuse, l'ancien tableau du monde et les dieux shinntoïstes retourneront à l'ombre dont ils étaient sortis.

1. L'ORIGINE DES DIEUX.

La religion étant un lien[1] entre l'homme et ses dieux, il

1) C'est ce qui résulte à la fois de l'idée même de la religion (voy. la définition qu'en donne M. A. Réville, *Prolég.*, p. 34) et de l'étymologie du mot. (Car, à l'opinion peu autorisée de Cicéron, qui, comme on sait, faisait venir *religio* de *relegere*, recueillir, repasser dans son esprit, nous préférons de beaucoup l'interprétation traditionnelle qui, depuis le vieux Servius jusqu'à Max Muller, trouve dans *religio* la racine *lig* de *religare*. — Nous avons vu (p. 5, n. 2) que les Japonais primitifs n'avaient pas de mot pour désigner la religion ; mais nous insistons à nouveau sur ce point essentiel que l'absence

convient d'analyser tour à tour les deux termes ainsi rapprochés, c'est-à-dire, d'une part, l'élément subjectif, et d'autre part, l'élément objectif qui la composent.

L'élément subjectif, à savoir l'esprit humain et en particulier l'esprit japonais, veut être examiné lui-même sous deux faces : le côté sentimental, le côté intellectuel. En effet, la religion n'est pas une simple affaire de sentiment, comme certains esprits mystiques paraissent enclins à le croire[1]. Elle ne repose pas non plus sur la seule intelligence, comme l'ont pensé certains esprits rationalistes, trop portés à ne voir en elle qu'un essai de science primitive[2], quand ils n'allaient pas jusqu'à nous la présenter comme une invention des prêtres[3]. Quiconque a été croyant à un moment de sa vie

du mot ne prouve nullement l'absence de la chose. La grande adoration des Japonais, c'est la nature, et le domaine où ils excellent, c'est l'art ; or, la langue japonaise ne contient aucun mot pour désigner soit la nature, soit l'art. (Voy. Chamberlain, *Things japanese*, 3e éd., p. 53.) Ce simple rapprochement nous paraît décisif. — Quant à l'expression chinoise adoptée au VIe siècle, elle est trop artificielle pour servir de base à une définition de la religion en général, surtout de la religion japonaise ; et on en peut dire autant des divers autres termes employés au Japon pour exprimer la même idée. (On peut s'en rendre compte en examinant, dans le dictionnaire de Hepburn, le sens des mots *oshié*, *hô*, *dô*, *kyôhô*, etc.)

1) Par exemple, pour n'indiquer que deux opinions contemporaines, prises dans deux camps très opposés, M. Grant Allen (*The evolution of the idea of God*, Londres, 1897) exclut arbitrairement de la religion toute la partie mythique, la plus intéressante comme explication des phénomènes, pour ne conserver que la partie rituelle, où le sentiment domine ; et M. Fonsegrive (*Le catholicisme et la vie de l'esprit*, Paris, 1899), après avoir soutenu, sans songer à l'existence du bouddhisme, que le christianisme est la seule religion où se rencontre une piété fondée sur l'amour, arrive à ne voir partout ailleurs « qu'une religion d'où est absente la religion même. »

2) Par exemple, Herbert Spencer n'étudie guère dans la religion que le côté intellectuel, parce que lui-même est un intellectuel. Il a l'esprit religieux : mais il n'arrive à la religion que par l'esprit. (Voy. sa *Sociologie*, t. I, pass.)

3) Cette opinion, si répandue chez nous au XVIIIe siècle, se trouve soutenue au Japon, à la même époque, par plusieurs érudits de l'école chinoise, depuis Araï Hakouséki, qui commence le mouvement rationaliste, jusqu'à Itchikawa Tatsoumaro, qui n'hésite pas à écrire que tous les vieux mythes ont été inventés par les mikados. (Voy. T, III, app., p. 26 seq.) Au XIXe siècle même, M. Chamberlain suppose que les mythes cosmologiques du *Kodjiki* ont pu être

connaît d'expérience ce sentiment, d'une nature toute particulière, qu'on appelle le sentiment religieux ; et quiconque étudie les religions primitives peut observer qu'elles contiennent toutes un effort pour expliquer les mystères du monde, depuis les lois de la nature physique jusqu'à la destinée de l'être humain. La religion est une adoration spontanée, en même temps qu'un éveil philosophique ; et c'est à ces deux points de vue qu'il nous faut rechercher ses origines dans l'âme du Japonais primitif.

Considérons d'abord le côté sentimental, qui semble bien avoir la prépondérance dès les commencements d'une religion, en attendant qu'il l'absorbe presque tout entière quand la science et la philosophie auront pris leur développement distinct ; et pour mieux comprendre à cet égard les sentiments du Japonais primitif, rapprochons-les de ceux de l'homme primitif en général, que l'enfant, son frère actuel, nous aidera à mieux observer lui-même[1]. — Or, quiconque connaît un peu les enfants sait qu'ils sont à la fois confiants et craintifs. Étonnés de toutes les merveilles inconnues qui les entourent, ils s'avancent d'un pas délibéré à la découverte ; mais bientôt ils rencontrent des obstacles imprévus, qui les mettent en larmes ; puis, une nouvelle impression joyeuse survient, et dans leurs yeux, l'azur succède aux nuages. « Ils ont, dit La Bruyère, des joies immodérées et des afflictions amères sur de très petits sujets. » « Ils sont déjà des hommes », ajoute le moraliste. Mais ce qu'ils sont surtout, ce sont des hommes primitifs. — En effet, de même que l'enfant, l'homme primitif anime tout ce qui l'environne ; et comme lui, plongé dans un milieu de choses ou d'êtres qui lui sont ou lui paraissent supérieurs, il est sans cesse porté par sa vivacité d'impressions à se jeter en avant, les bras ouverts, ou au contraire à reculer plein d'effroi dès qu'il se heurte à

imaginés par tel ou tel prêtre, individuellement. Voy. K, *Introd.*, p. LXV.) Sur ce préjugé, voy. A. Réville, *Prolég.*, p. 82 seq., etc...

1) C'est ce que conseillait déjà Voltaire. (*Dictionnaire philosophique*, ch. de la *Religion*.)

des phénomènes hostiles. Toute puissance extérieure, naturelle ou humaine, le séduit ou l'irrite, l'attire ou l'épouvante; et à mesure que le sentiment religieux s'éveille en lui, il peuple l'univers de divinités bienveillantes ou redoutables. « C'est la crainte qui fit les dieux », dit Lucrèce. Rien de plus vrai ; mais à condition que l'on ajoute à ces premières terreurs de l'humanité ses premiers ravissements. — Il semble d'ailleurs que le plus souvent, dans le sentiment religieux, la crainte l'emporte un peu sur la confiance. J'en trouve la raison dans ce simple fait que, d'une manière générale, les phénomènes malfaisants ont un caractère plus exceptionnel que les phénomènes bienfaisants. Dans la nature, ce qui est la règle, c'est le cours paisible des saisons, l'alternance harmonieuse des jours de soleil et des jours de pluie qui de concert produisent la végétation, la croissance lente et sûre des récoltes attendues ; ce qui est l'exception, c'est le cyclone qui les emporte ou l'orage de grêle qui les abat. Dans la vie humaine, ce qui est normal, c'est la santé ; ce qui est anormal, c'est la maladie. L'homme s'habitue donc peu à peu à considérer comme naturels les phénomènes bienfaisants, tandis qu'il continue de regarder les phénomènes malfaisants comme l'effet d'interventions surnaturelles. Une tempête imprévue qui ravagera le pays, une épidémie mystérieuse qui décimera le peuple, voilà l'œuvre des dieux ; et ainsi, par degrés, la confiance primitive cédera devant la terreur[1].

C'est ce que nous observons chez les Japonais, aux lointains débuts de leur histoire religieuse. Si vous consultez leurs plus antiques rituels, vous constatez que les prières ont surtout pour but de détourner des calamités[2] ; et si vous recherchez dans ces documents quel est le mot caractéristique

1) La crainte et la confiance se trouvent d'ailleurs unies dans un autre élément de cet état d'âme, ingénieusement noté par M. Albert Réville : c'est le goût de l'homme pour le tragique, son secret penchant pour les drames dont il ne peut avoir à souffrir lui-même. (Voyez *Prolég.*, p. 99, seq.)

2) Voy. par ex., le R. X., qui justement peut être regardé comme le plus important de tous.

qui détermine la nuance du sentiment religieux, vous trouvez que c'est le mot : crainte[1]. La confiance d'ailleurs n'en subsiste pas moins, chez ce peuple issu des dieux eux-mêmes[2].

1) Si bien que lorsque Hirata voudra composer, au XIX[e] siècle, des prières imitées des anciens rituels, il commencera toujours par l'expression énergique et répétée de ce sentiment. Par ex. : « De loin, j'adore très respectueusement et avec crainte... »; et quelques lignes après : « Je dis avec crainte : daignez me bénir en corrigeant mes fautes involontaires... » (T. III, app., p. 73 ; même formule, p. 76.) — Ce sentiment de crainte respectueuse n'est d'ailleurs pas aussi prononcé dans le Shinntô que dans certaines autres religions, comme la religion juive. (*Genèse*, XXVIII, 17 ; *Exode*, XX, 19, etc.) On pourrait plutôt le rapprocher du sentiment grec. C'est ainsi que les Japonais, eux aussi, redoutent la « jalousie des dieux ». Par exemple, un préfet du X[e] siècle nous raconte un voyage en mer : il nous fait remarquer que, depuis le jour du départ, personne à bord n'a porté d'étoffes écarlates ou voyantes, ni de belles soies, de peur d'éveiller la colère des dieux marins. (Dans le *Toça Nikki*, ou *Journal de voyage de Toça*, 935.) Aujourd'hui même, visitez à Nikko le grand temple d'Iyeyas ; tout est d'un art parfait ; et cependant, en passant sous la porte magnifique qu'on appelle *Yômei-mon*, si vous regardez de près les superbes colonnes blanches, à peine décorées d'un léger dessin géométrique, qui supportent toute la lourde structure, vous pourrez observer que l'une d'elles a été ciselée en sens inverse des autres, en sorte qu'on pourrait la croire renversée : c'est que l'architecte du XVII[e] siècle, trouvant son chef-d'œuvre trop beau, avait voulu y mettre au moins un petit défaut, presque imperceptible, mais suffisant pour empêcher que la jalousie des dieux n'attirât quelque infortune sur la maison des Tokougawas, dont l'ancêtre est adoré dans ce temple ; et en effet, ce pilier imparfait est connu sous le nom de *mayoké-no-hashira*, le « pilier qui détourne le malheur ».

2) Le sentiment de confiance est tout naturel dans un pays qui s'appelle « la terre des dieux » (*Shinn-kokou*, *Kami no kouni*), et chez des hommes qui se considèrent comme les descendants directs des êtres célestes (Mythes du K.). Dans les rituels, les Japonais se désignent eux-mêmes comme « le grand peuple de la région qui est sous le ciel », comme « le grand et auguste peuple ». (R. III, 434 ; R. IV, 442. Et si l'épithète *mi*, auguste, s'explique par cette idée que le peuple appartient à l'empereur, l'épithète *oh*, grand, n'est évidemment que la simple expression de l'orgueil national.) — Pour bien apprécier cet état d'esprit, il faut le voir systématisé par les érudits de la renaissance shinntoïste. D'après Motoori (*Nahobi no Mitama*), le Japon est la contrée où naquit la déesse du Soleil, ce qui établit sa supériorité sur tout le reste du monde ; l'empereur du Japon est donc maître de l'univers pour l'éternité, et le peuple divin, qu'il gouverne d'un esprit infaillible, est le type parfait de l'humanité. Le terrible Itchikawa essaie bien de protester (dans son *Maga-no-hiré*) : « Les dieux du ciel, dit-il, ne font aucune différence entre les diverses races ; si elles se sont constituées en nations distinctes, c'est en raison des mers ou des chaînes de montagnes qui les sépa-

Rien que l'existence des ordalies suffirait à le démontrer pleinement; car qu'y a-t-il au fond de ce moyen de divination

raient; mais le soleil rayonne également sur toutes les patries ». A ces sages paroles, que plus d'un Occidental pourrait méditer avec fruit, Hirata oppose bientôt une théorie encore plus exorbitante que celle de Motoori lui-même. Pour lui, deux vérités fondamentales sont à établir : le Japon est la terre des dieux, les Japonais sont les fils des dieux; et c'est ce qu'il va nous démontrer avec une logique tranquille. (Voy. *Kodo Taï-i*, ch. 6 et 7.) En effet, tout d'abord, les vieilles traditions nous disent que l'archipel japonais fut engendré par les dieux créateurs, aux premières origines du monde; donc, les autres pays n'apparurent que bien plus tard ; et par suite, le Japon, chef et tête de l'univers, est infiniment supérieur à toutes les autres contrées. Ces traditions sont certainement exactes, et les Japonais sont le seul peuple qui possède des informations correctes sur la naissance du monde; car on conçoit bien que les peuples étrangers, trop éloignés du centre, n'ont pu recueillir sur tout cela que des récits contrefaits, de même que, lorsqu'un événement est arrivé dans la capitale, les versions colportées en province s'y défigurent, jusqu'au moment où les provinciaux en viennent même à croire que leur localité fut le théâtre de l'incident. Il y a plus : les quelques découvertes qu'ont pu faire les Occidentaux ne font que confirmer nos vieux textes, et notamment l'idée de la rotondité de la terre se concilie à merveille avec notre récit d'une chose mystérieuse qui se forma dans l'espace spontanément. Au demeurant, les Barbares de l'Ouest feraient bien mieux de s'instruire par la lecture du *Kodjiki*, où ils trouveraient sur l'évolution des astres tous les renseignements précis que ne leur ont pas encore révélés leurs vains calculs. Mais tout en méprisant cette science incomplète, on en peut tirer quelques arguments en faveur de la vérité religieuse; et c'est ainsi que, d'après le système cosmographique des Européens eux-mêmes, le Japon doit se trouver sans contredit au sommet du globe terrestre. (Pour cette démonstration, un peu longue, voir les figures 5 et 6 de l'ouvrage.) La meilleure preuve que l'archipel japonais est ainsi à la cime du monde, c'est qu'il a échappé au déluge universel : ni la grande inondation qui, au temps de Noé, noya les lointains Barbares, ni même celle qui eut lieu en Chine sous le règne de Yaou, ne purent arriver jusqu'à cette terre supérieure; de ces cataclysmes, la Chine souffrit moins que l'Occident, et la Corée moins que la Chine, dans la mesure où ces pays étaient plus rapprochés du Japon; quant à l'archipel sacré, en raison de sa situation élevée, il n'entendit jamais parler de ces déluges légendaires, qui n'avaient pu recouvrir tout à fait que les terres basses des sauvages les plus éloignés. A cette supériorité géographique du Japon doit répondre sans nul doute une suprématie de ses habitants. Et en effet, ce n'est pas en vain que ce pays a été appelé la terre divine : les dieux y sont nés, et depuis les Coréens jusqu'au reste de l'univers, nul peuple ne saurait dénier aux Japonais le droit de préséance qu'un tel choix implique. Des dieux sont descendus les empereurs japonais, à qui seuls appartient l'hégémonie du monde, le gouvernement sur les quatre mers et sur les dix mille pays. Des

judiciaire, sinon une assurance tranquille, une sécurité profonde qui compte sur la justice des dieux[1] ? Cette confiance se manifeste elle-même par des sentiments d'espérance dans la bonté de ces êtres suprêmes[2] ; de regret de les avoir of-

dieux aussi sont issues les grandes familles qui, en se multipliant, ont formé toute la nation japonaise : il est hors de doute que tout Japonais descend des dieux, et chacun peut trouver les généalogies qui, d'ancêtre en ancêtre, prouvent son titre divin. D'où une différence essentielle entre ces fils des dieux, d'une part, et d'autre part les Chinois, les Hindous, les Siamois, les Cambodgiens, les Russes, les Hollandais, bref tous les Barbares : différence, non de degré, mais de nature; car les Japonais sont aussi supérieurs aux autres hommes, par le cœur et l'intelligence, que ces hommes eux-mêmes le sont aux animaux. La suprématie des Japonais, en effet, n'éclate pas seulement au point de vue matériel, mais encore au point de vue spirituel. Non contents de posséder la vraie religion et la vraie morale, ils ont la science la meilleure : car, s'ils ont étudié les connaissances de l'étranger, eux seuls ont su choisir avec discernement ce qu'elles contenaient de bon ; en sorte que toute la science des Chinois, des Hindous et même des Européens n'est réellement qu'une science japonaise. Les gens que la science étrangère a égarés prétendent, il est vrai, que le Japon est un petit pays; mais où voit-on que l'étendue du territoire soit la marque de l'importance d'un État ? On nous dit encore que la civilisation japonaise fut plus tardive que celle de divers autres pays; mais ce fait justement démontre sa transcendance. Chacun sait que les grands esprits se développent tard; et pareillement, les quadrupèdes ou les oiseaux savent manger peu de temps après leur naissance, quand l'homme n'est encore qu'un faible enfant : ainsi des Japonais, qui furent moins précoces que les autres peuples parce qu'ils devaient leur être infiniment supérieurs. (*Ibid.*, ch. 8; et cf. T, II', app., p. 21, 27, 38, 39, 41, 46, seq., 52, 61, 62, 64.) — Telle est la thèse de Hirata. Ça été, plus ou moins, celle de tous les peuples, avec souvent une ingéniosité moins brillante de la part de leurs théologiens; et nous n'avons pas trop le droit d'en sourire nous-mêmes si nous réfléchissons que la France, avec son climat médiocre, sa végétation assez pauvre, et la suite, nous apparaît volontiers comme « le plus beau royaume sous le ciel », tandis que pendant des siècles notre nation, en se disant « la fille aînée de l'Église », s'est crue rattachée à Dieu d'une façon plus particulière que tout le reste de la chrétienté. De nos jours encore, au Japon, la même idée essentielle domine, sous des formes plus atténuées, il est vrai (voy. la première page de toutes les histoires du Japon écrites par des Japonais); et il était utile de bien préciser le côté religieux de ce patriotisme intense : car il suffit à nous expliquer pourquoi, avec la crainte primitive, l'antique Japon nous montre au plus haut degré le sentiment de la confiance religieuse, d'autant plus vif ici qu'il puisait surtout sa force dans un orgueil sincère et reconnaissant.

1) Voy. N, I, 73, 85, 89, 258, 316, etc.
2) Par ex. R. I, 113; R. II, 126; etc.

fensés [1]; de reconnaissance surtout : car la nation élue ne se lasse jamais d'exprimer sa gratitude aux grands ancêtres bienfaiteurs, dans toutes les liturgies qui leur sont adressées [2];

1) R. IV, 442; R. X, 60, seq.; cf. N, I, 224, 308, etc.

2) A cet égard, les rituels sont pleins d'effusions lyriques. Par ex., dans la prière pour la moisson (R. I, 115) : « Je déclare en présence de la grande et auguste déesse brillant du haut des cieux, qui siège à Icé. Parce que la grande et auguste déesse souveraine lui accorde (à l'empereur) les contrées des quatre coins du monde sur lesquelles s'étend son rayonnement, aussi loin que la limite où le ciel se dresse comme une muraille, aussi loin que les bornes où les nuages bleus reposent aplatis, aussi loin que les bornes où les nuages blancs gisent au loin abaissés; — et la plaine bleue de la mer, aussi loin que la limite où atteignent les proues des vaisseaux sans laisser sécher leurs gaffes ni leurs rames, des vaisseaux qui sans relâche s'assemblent nombreux sur la grande plaine de la mer; — et les routes que les hommes suivent sur la terre, aussi loin que la limite où parviennent les sabots des chevaux, avec les cordes des bagages étroitement serrées, foulant les roches inégales et les racines des arbres et se tenant sans cesse debout sur un long chemin sans aucune interruption; — faisant vastes les contrées étroites et planes les contrées montagneuses, et rapprochant les contrées éloignées comme si on jetait sur elles de nombreuses dizaines de câbles : — parce qu'elle fait tout cela, il entassera les prémices de l'année comme une rangée de collines en la grande présence de la grande et auguste déesse souveraine, et paisiblement, il prendra pour lui le reste. — Puis, ô dieux, parce que vous glorifiez l'âge auguste de votre auguste et souverain petit-fils comme un long âge auguste, éternellement et immuablement, et que vous le bénissez comme un âge auguste et florissant, je plonge profondément la racine du cou, à la manière du cormoran, devant vous, comme devant les chers et augustes ancêtres de notre souverain, et je célèbre vos louanges en élevant les grandes et augustes offrandes de l'auguste et souverain petit-fils... (Et le prêtre continue ainsi, remerciant les dieux qui ont protégé la culture des fermes impériales, les dieux des montagnes qui ont fourni le bois pour la construction du palais, etc...) Ces sentiments de reconnaissance éclatent encore, et de façon plus particulière, dans les services d'actions de grâce proprement dits, ou *sannsaï*, qui étaient célébrés à la fin de toutes les grandes fêtes religieuses. (Pour cette partie du culte, voy. T, VII, part. IV, p. 423, 425; IX, part II, p. 189.) En certaines occasions même, lorsque les dieux avaient envoyé quelque grand bienfait inattendu, on organisait une cérémonie spéciale : c'est ainsi que le *Shokou-Nihonnghi* nous donne un message impérial uniquement composé pour ordonner des remerciements solennels aux dieux après la découverte de l'or au Japon, en 749. (T, III, app., p. 35.) A plus forte raison trouvera-t-on cet esprit de gratitude développé chez les shinntoïstes modernes : Hirata consacre un chapitre entier d'un de ses principaux ouvrages à énumérer les motifs pour lesquels les dieux ont droit à la reconnaissance de l'humanité (*Kodô Taï-i*, 5e partie); et de nos jours, si l'on cherche à saisir le fond des

en attendant le jour où un prêtre indigène, arrivé à aimer le sentiment religieux pour lui-même et à bénir jusqu'aux dieux inconnus, s'écriera en face des autels d'Icé : « Qui habite ici? Je ne sais; et cependant je verse des larmes reconnaissantes[1] ! » Mais en somme, dans la période primitive, ce qui domine, c'est un respect craintif. Ce sentiment s'explique assez par la nature intime des vieux Japonais, très gais de caractère, il est vrai, et enclins par suite à une certaine familiarité envers leurs dieux nationaux[2], mais très polis aussi, déjà amoureux de l'étiquette, et portés à exagérer les marques de respect envers les êtres de l'autre monde comme envers les puissants du monde réel. Il s'explique aussi, et plus encore, par les impressions externes de leur milieu, soit naturel, soit humain. Du milieu naturel : car ils étaient à la merci de nombreux fléaux, tremblements de terre, éruptions, inondations, typhons, incendies. Du milieu humain : car à l'intérieur, ils se trouvaient sous la main de chefs peu endurants, tandis que, dans les rapports avec l'extérieur, la destinée de la nation s'était ébauchée au milieu de luttes guerrières qui ne pouvaient faire concevoir les dieux mêmes que comme des êtres violents. Les relations entre hommes et dieux furent donc considérées, dans une certaine mesure, comme une alliance de fils pieux à ancêtres paternels, mais aussi et surtout comme un hommage de sujets tremblants devant des maîtres redoutables. Bref, ce furent des rapports fondés, à la fois, sur ce vague instinct de dépendance qui est une des conditions essentielles du sentiment religieux[3], et sur ce désir d'union réciproque, non moins important, qui de l'admiration

croyances actuelles dans l'âme des enfants japonais, on constate que les cinq sixièmes des écoliers interrogés répondent par un élan de gratitude envers les dieux qui, disent-ils, sont « nos ancêtres impériaux et les autres bienfaiteurs que nous vénérons ». (D'après une enquête faite dans une école japonaise; voy. *Japan Mail*, 1er août 1893.)

1) Vers fameux du prêtre Saïghiô (XII[e] siècle).

2) C'est une des choses qui frappent le plus l'observateur européen. (Brièveté des prières, amusements devant les temples, etc..)

3) Voy. A. Réville, *Prolég.*, p. 102 seq.

s'élève jusqu'à l'extase[1] : le tout s'harmonisant en un sentiment moyen, mêlé de terreur et de confiance, mais dont la dominante était le sentiment du respect[2].

Ayant ainsi analysé la qualité du sentiment religieux, il nous reste à déterminer son degré d'intensité : car c'est de là que dépend évidemment le génie plus ou moins religieux d'une race. — A cet égard, le sentiment religieux des Japonais nous apparaît comme très modéré, plus étendu que profond, plus facile à émouvoir qu'à exalter. Prêts à reconnaître tous les dieux, à s'incliner devant tous les autels, ils ne semblent guère avoir ces élans de passion qui ont fait les grandes religions du monde. Ils ont la piété facile, mais peu ardente. Ils vénèrent plutôt qu'ils n'adorent. Ce sont simplement des hommes polis envers les dieux comme envers tout ce qui est *supérieur*[3]; et précisément, le mot *kami*, qui désigne les dieux, ne signifie pas autre chose[4]. Pour s'en rendre compte,

1) Voir notre ch. sur la *Divination.*

2) Cette idée de respect est exprimée dans les formules de tous les rituels. Elle apparaît aussi très nettement dans les gestes qu'évoquent les textes : en présence des dieux, on « plonge la racine du cou à la manière du cormoran » (R. I, 116; R. III, 434; R. IV, 444); on « plie les genoux comme le daim » (Manyôshiou, T, VII, part. II, p. 130); on « présente humblement » (R. II, 426), et on « élève très haut » les offrandes (R. I, 117; R. III, 433, 434; R. IV, 444), qu'on a d'ailleurs « préparées avec un profond respect » (R. I, 117); etc...

3) « Politeness towards possibilities », disait un observateur anglais essayant de définir l'attitude japonaise en face du surnaturel. (*Things japanese*, p. 294)

4) L'étymologie de ce mot, si important puisqu'il recèle toute l'idée que les Japonais se firent du divin, a été longuement discutée à Tokio, en 1899, dans une séance de la *Hikakou Shoukyô Ghakkaï* (Société pour l'étude des religions comparées). Les explications qui trouvèrent des partisans à cette réunion d'érudits indigènes ne s'élevèrent pas à moins de dix, à savoir : 1° Kami est une contraction de *kagami* (ou *kangami*), miroir, et ce nom a été donné à la divinité parce qu'elle seule reflète clairement la nature. (Explication d'origine assez récente, et qui ne se fonde que sur certaines applications bouddhistes et confucianistes du mot discuté.) 2° Kami désigne l'être qui est *kéidjô*, au-dessus de toute forme, c'est-à-dire qui dépasse toute la nature physique. (Explication non moins artificielle.) 3° Kami signifie simplement ce qui est supérieur, comme lorsqu'on dit, en Occident, le Très-Haut. (Nous allons revenir sur cette étymologie.) 4° Kami est une abréviation de *akami*, l'idée étant que toutes choses

il suffit de rapprocher les diverses acceptions de ce mot dans la langue japonaise. Non seulement tous les dieux, tous

se manifestent au regard de Dieu, de Celui qui voit tout. (Conception évidemment moderne.) 5° Kami dérive de *kashi-komi*, crainte respectueuse, les dieux étant les êtres qui, par excellence, éveillent chez l'homme ce sentiment. (Etymologie plus vraisemblable au point de vue psychologique, mais évidemment inexacte au point de vue philologique. 6° Kami est une prononciation fautive de deux caractères chinois qui devraient être lus *youmei*, c'est-à-dire la terre des ombres, et qui ont pu être appliqués aux dieux parce qu'ils sont les maîtres de cet autre monde. (L'étude de ce monde souterrain, d'après les croyances anciennes, nous montrera qu'il n'a rien de commun avec l'ensemble des kami.) 7° Kami est une contraction de *kakoushi-mi*, c'est-à-dire celui qui se cache. (Encore une interprétation forcée. 8° Kami est une variante du mot *kabi*, composé lui même de la racine démonstrative *ka* (comme dans *kare*, cette personne), et de *bi* ou *hi*, qui à l'origine désignait surtout le soleil, mais aussi toute chose étonnante et merveilleuse. Cette étymologie a pour elle l'autorité de Hirata, qui après avoir soutenu, dans son *Tama no mi-hashira*, que kami venait de *kabimoye*, chose qui germe en croissant, crut ensuite préférable de le tirer de *kabi*. *Koshi-denn*, vol. III, p. 14; cf. T. III, app., p. 54, 55; et pour le sens de *hi*, *Ibid.*, p. 42 et VII, part. II, p. 125, n. 27. Mais cette étymologie encore est de pure fantaisie, de même que celle de M. Takahashi Goro, qui, dans son *Shinntô Shinnron*, fait dériver kami d'un autre mot *kabi*, pris dans le sens de moisissure.) 9° Kami viendrait de la syllabe *ka* de *kasouka*, indistinct, et de la syllabe *mi* de *mitsourou*, qui exprime l'idée de plénitude, l'idée étant que, tout invisibles qu'ils soient au regard des humains, les dieux sont la perfection de toutes choses. (Inutile d'insister. Enfin, 10° Kami ne serait qu'une forme provinciale de *kimi*, qui veut dire maître ou seigneur. Cette dernière explication est plus spécieuse, à cause de l'analogie des significations : mais c'est jouer sur une ressemblance de mots purement fortuite. Rien d'étonnant donc si, après une discussion confuse, les savants japonais se séparent sans être arrivés à aucune conclusion. En somme, toutes ces étymologies ont été inventées après coup, et la seule admissible est celle qui, se fondant sur le sens général du mot *kami* dans la langue japonaise, le traduit tout simplement par « supérieur ». C'est l'opinion de Sir Ernest Satow (T. III, app., p. 43, n. 27); de M. Chamberlain (K. *Introd.*, p. xvii); de M. Griffis (*Religions of Japan*, p. 30); etc. On peut ainsi rapprocher cette conception japonaise des kamis de celle des *élohim* et d'*adonai* chez les Hébreux (cf. H. Spencer, *Sociologie*, I, p. 557), de celle des *atuas* chez les Polynésiens (voy. A. Réville, *Religions des peuples non civilisés*, t. II, p. 52), etc. Cette idée d'une supériorité toute relative se trouve précisée encore par l'emploi alternatif, dans nos vieux documents, du mot kami et du mot *mikoto*, auguste, appliqué aussi aux empereurs. (Voy. par ex. N, I, 3; et cf. T, III, app., p. 43, n. 27; VII, part. II, p. 118, n. 5; etc.) Remarquons enfin que, chez les Aïnous, les dieux sont appelés *kamouis* : soit que, comme le pense M. Batchelor, les Japonais aient emprunté à la

les esprits, tous les êtres surnaturels, même les plus insignifiants, sont des kamis[1], mais, dans l'ordre des choses hu-

langue aïnoue leur mot *kami* (T, XVI, part. I, p. 17 seq., 29 seq.); soit qu'au contraire, comme M. Chamberlain incline plutôt à le croire, ce soient les Aïnous qui aient emprunté leur mot *kamoui* à la langue japonaise (T, XVI, part. I, p. 33 seq.); soit qu'enfin nous soyons en face d'une simple coïncidence, d'autres mots pour désigner les dieux se rencontrant, avec une consonance analogue, dans d'autres pays d'Asie. (Voy. T, *ibid.*, p. 35.) Ce qui est important, et ce qui est certain, c'est qu'au point de vue du fond des idées, les Aïnous donnent à leur mot *kamoui* un sens identique à celui du mot kami chez les Japonais. Rien de plus évident, malgré l'opinion contraire de M. Batchelor (*Ibid.*, p. 29), lorsqu'on examine la longue énumération de *kamouis* donnée par M. Batchelor lui-même (*Ibid*, p. 20 seq.).

1) On peut s'en faire une idée par cette page de Hirata : « Le mot kami, dit-il, s'applique en premier lieu à tous les dieux du ciel et de la terre qui sont mentionnés dans les anciens recueils, aussi bien qu'à leurs esprits, qui résident dans les temples où ils sont adorés. En outre, non seulement les êtres humains, mais aussi les oiseaux, les bêtes, les plantes et les arbres, les mers et les montagnes, et toutes les autres choses quelconques qui possèdent une puissance d'un caractère extraordinaire et éminent, ou qui méritent d'être révérées ou redoutées, sont appelées kami. Par éminent, d'ailleurs, il ne faut pas entendre seulement l'être digne d'honneur, l'être bon ou distingué par ses hauts faits, mais ce mot s'applique aussi aux kami qui sont à craindre à cause de leur caractère mauvais ou de leur nature miraculeuse. Parmi les êtres humains qui sont en même temps des kami, il faut ranger les divers empereurs, qui, dans le Manyôshiou et autres poésies anciennes, sont appelés les « dieux lointains », parce qu'ils sont très à l'écart des hommes ordinaires, ainsi que beaucoup d'autres hommes révérés comme kami, les uns dans tout l'empire, les autres seulement dans une province, un district, un village ou une famille. Les kami de l'âge des dieux étaient surtout des êtres humains, qui cependant ressemblaient à des dieux ; et c'est pourquoi nous donnons le nom d'âge des dieux à la période où ils existèrent. En dehors des êtres humains, le tonnerre est appelé *narou-kami*, le « dieu résonnant ». Le dragon, les *tenngou* et le renard sont également des kami, car ce sont aussi des créatures éminemment miraculeuses et terribles. Dans le Nihonnghi et dans le Manyôshiou, le tigre et le loup sont appelés kami. Izanaghi donna le nom de Oh-kamou-dzoumi-no-mikoto au fruit du pêcher, et les joyaux qu'il portait à son cou furent appelés Mi-koura-tama-no-mikoto. Dans le Djinndaï-no-maki et dans les Oh-haraï-no-kotoba, les rochers, les troncs d'arbres, les feuilles des plantes, et la suite, sont considérés comme ayant eu, à l'âge des dieux, le don de la parole, et ces choses encore étaient des kami. Dans bien des cas, ce terme a été appliquée aux mers et aux montagnes. On ne voulait pas désigner par là un esprit, mais ce titre était donné directement à telle mer ou à telle montagne : à la mer, en raison de sa profondeur et de la difficulté qu'on éprouvait à la tra-

maines, est kami tout ce qui s'élève à un certain degré d'éminence. Un maître est un kami pour son serviteur[1]; un chef, pour ses fidèles[2]. Un gouverneur de province est un kami[3]: pareillement, un chef de bureau dans l'administration centrale[4]; et à plus forte raison, le Gouvernement[5]. La houppe de cheveux qui surmonte la coiffure d'un Japonais est kami[6]. Est kami, le papier, précieux conservateur de la tradition[7]. Bref, le mot kami a d'autant plus d'acceptions qu'il désigne une notion plus vague[8]; un dieu est un être « supérieur », dans le sens où nous dirions « un homme supérieur »; et cette seule observation suffit à nous donner la mesure du sentiment religieux chez les Japonais[9].

verser; à la montagne, en raison de son altitude. » (Ce passage du *Kodo-Tai-i* nous donne la pensée des deux plus grands commentateurs du Shinntô, car Hirata l'a copié presque mot pour mot sur Motoori, *Kodjiki-denn*, vol. III, cf. T, III, app., p. 12.)

1) Voy. T, III, app., 13, n. 27.

2) Et par-dessus tout, l'empereur est kami pour ses sujets. Cf. T, *ibid.*, et XXII, part. I, p. 55, n. 132.

3) Fonction réelle d'abord, puis, sous les Tokougawas, simple titre honorifique. (De sorte qu'il y eut, par ex., plusieurs Iki-no-kami, dont aucun n'était gouverneur de la province d'Iki.)

4) Voy. T, III, app., p. 13, n. 27.

5) On l'appelle même *Oh-kami*, c'est-à-dire le grand kami, le pouvoir qui est « honorablement au-dessus » du peuple. *Kami no okité* signifie les lois du Gouvernement. Voy. *Dict.* de Hepburn, v° kami; et cf. K, *Introd.*, p. xvii.

6) Non pas la chevelure tout entière, comme semble le croire Hepburn, mais seulement la partie qui surmonte l'occiput. (Cf. K, *Introd.*, p. xvii; et aussi l'emploi de *ka* pour désigner la cime d'une montagne, T, XVI, part. I, p. 31. Cf. à ce propos tout un ensemble d'idées polynésiennes, qui se retrouvent aussi au Japon. (A. Réville, *Religions des peuples non civilisés*, II, 62 seq.)

7) C'est pourquoi, lorsqu'on reçoit un rouleau de papier, on l'élève avec respect au-dessus de sa tête. (Cf. dans la langue aïnoue, T, XVI, part. I, p. 31.)

8) En définitive, kami sert à désigner toutes sortes de choses supérieures, soit au point de vue matériel (d'après leur importance, comme le papier, ou d'après leur position, comme la partie supérieure d'une rivière, voy. Hepburn), soit au point de vue social (depuis *Oh-kami san*, madame, lorsqu'on veut désigner la femme de son interlocuteur ou lorsqu'on s'adresse à une femme mariée, jusqu'au Gouvernement souverain), soit enfin au point de vue moral, qui aboutit à la déification.

9) On peut encore s'en rendre compte en comparant, à l'heure présente,

Cette notion de kami va nous aider à mieux comprendre, après le côté sentimental de la religion indigène, son côté intellectuel : car manifestement, les Japonais seront d'autant plus enclins à voir des dieux partout que la divinisation leur est plus facile, et l'apothéose gagnera en étendue ce qu'elle pourra perdre en élévation. Mais reprenons d'abord l'évolution normale, chez l'enfant comme chez l'homme primitif en général. — Chez l'enfant, l'éveil de l'intelligence est marqué par des traits bien connus, qui se ramènent en somme à une vive curiosité, aisément satisfaite grâce à une crédulité extrême, et qui l'amènent par suite à inventer ou à accepter les explications les plus naïves pour tous les phénomènes qui l'ont frappé. Par exemple, il trouve chez ses parents un gros coquillage, l'applique à son oreille, et s'étonne du murmure qu'il entend ; on lui dit que c'est « le bruit de la mer » ; et il croit en effet que ce coquillage mort a gardé l'écho lointain des vagues retentissantes. — Mêmes caractères intellectuels chez l'homme primitif. Lui aussi, quoi qu'on en ait dit[1], présente une réelle curiosité ; mais lui aussi, crédule et d'esprit paresseux, se contente d'explications enfantines[2]. Par exemple, il s'agira de savoir pourquoi le soleil

l'intensité du sentiment religieux chez le Japonais et chez l'Occidental. Or, nous avons toujours constaté chez le premier une piété notablement inférieure à celle du second. Entre les deux, il y a toute la distance d'un Grec ancien à un chrétien convaincu. M. Chamberlain, ayant recueilli les impressions de domestiques japonais qu'il avait amenés en Europe, résume en trois mots les traits essentiels qui d'après eux nous caractérisent : saleté, paresse et superstition. (*Things japanese*, p. 235.) Négligeons les deux premiers points, bien qu'ils se rattachent au problème moral (les Japonais ayant fait de la propreté la première des vertus), et au problème religieux (le repos du dimanche étant inconnu là-bas) : sur le troisième point, en tout cas, il ne saurait y avoir de doute, et il est certain qu'on trouverait malaisément chez un Japonais des classes instruites cette foi étrange qu'un écolier anglais définissait avec beaucoup de justesse comme « la faculté par laquelle nous pouvons croire ce que nous savons n'être pas vrai. » (*Revue bleue*, 11 mars 1899.)

1) Spencer, *Sociologie*, I, p. 129 seq., et les appendices, p. 591 seq.

2) Cette paresse d'esprit de l'homme primitif est précisément l'explication de l'erreur qui consiste à lui dénier toute curiosité. Comme l'enfant, l'homme inculte est curieux ; mais il se fatigue vite de chercher les raisons d'un phéno-

suit chaque jour une course régulière. L'homme primitif cherche une raison de ce fait, s'arrête à la première venue, et aussitôt vingt mythes s'accordent à nous dire que si cet astre divin, au lieu de vagabonder en liberté, suit un chemin toujours pareil et toujours à la même allure, c'est parce qu'autrefois quelqu'un s'est emparé de lui, l'a dompté et l'a forcé d'obéir à cette loi[1]. — Rien d'étrange si nous retrouvons chez nos anciens Japonais la même curiosité, la même crédulité, les mêmes explications arbitraires. Je n'en veux pour preuve que le mythe célèbre où ils nous exposent pourquoi le soleil et la lune ne brillent pas en même temps. « La grande et auguste Déesse qui brille dans les cieux dit ces paroles : « J'apprends que dans le Pays central des plaines de roseaux se trouve la Déesse qui possède la Nourriture. O toi, dieu de la Lune des nuits, va et occupe-toi d'elle » Ayant reçu cet ordre, le dieu de la Lune des nuits descendit du ciel et vint à l'endroit où était la déesse de la Nourriture. Aussitôt, cette divinité, penchant sa tête vers la terre, fit sortir de sa bouche du riz bouilli ; puis, se tournant vers la mer, elle produisit de sa bouche des êtres aux larges nageoires et des êtres aux nageoires étroites ; enfin, se tournant vers les montagnes, elle produisit de sa bouche des êtres au poil rude et des êtres au poil doux. Et réunissant toutes ces choses, elle les offrit sur cent tables, comme un festin, au dieu de la Lune des nuits. Mais à cette vue, le dieu irrité sentit son sang lui monter au visage. « Quelle saleté ! s'écria-t-il. Quelle malpropreté ! Eh quoi ! oseras-tu me nourrir avec des aliments vomis de ta bouche ? » Et tirant son sabre, il la tua. Puis, il remonta au ciel pour rendre compte de cette aventure à la déesse du soleil, à laquelle il conta toutes les circonstances du meurtre. Mais la grande et auguste Déesse qui brille dans les cieux, remplie de colère, lui dit : « Tu es une

mène : c'est la loi du moindre effort. (Cf. G. Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme*, 1895; et Lang, *Mythes, cultes et religion*, p. 48, seq., 81 seq , etc.)

1) Voy. Lang, *op. cit.*, p. 116, seq.

divinité misérable, et je ne veux plus te voir face à face. » Ils s'éloignèrent donc l'un de l'autre et demeurèrent séparés, jour et nuit[1]. » C'est ainsi que nos vieux Japonais, curieux et puérils, trouvent des raisons faciles aux choses compliquées; et ces explications mythiques embrasseront peu à peu tout le champ des mystères qui les étonnent, depuis les phénomènes les plus généraux de la nature jusqu'aux moindres détails des coutumes humaines dont ils ont oublié le point de départ[2].

Tels sont donc les caractères essentiels de l'âme japonaise primitive, soit au point de vue sentimental, soit au point de vue intellectuel. Pour assister maintenant à la naissance des dieux du Shinntô, il nous suffira d'observer comment cet élément subjectif, appliqué à son objet, va interpréter le monde qui l'entoure.

Tout ce qui frappe vivement l'attention de l'homme, tout ce qui excite son sentiment de respect, tout ce qui étonne son intelligence curieuse, bref, tout ce qui lui est ou lui paraît supérieur, constitue ce que nous appelons l'élément objectif et va se transformer en kamis. C'est d'abord la nature qui s'impose, toute-puissante, à sa pensée et à son cœur; car, aux origines surtout, c'est en elle qu'il vit et qu'il se

1) N, I, 32. — C'est une des rares légendes primitives qui ne se rencontrent pas dans le K, mais seulement dans le N. Le K (p. 59) nous raconte bien le meurtre de la déesse de la Nourriture, mais l'attribue à Szannoô, ce qui enlève au mythe tout son intérêt. La version du K s'explique, selon nous, par une tendance instinctive, et bien naturelle chez la vieille personne qui le dictait, à mettre sur le compte du terrible Szannoô, auteur de tant de méfaits, même les crimes qu'il n'avait pas commis; mais la version du N, manifestement empruntée à quelque document très ancien, et d'ailleurs confirmée par le vieux *Kioudjiki*, nous semble infiniment préférable. (C'est aussi l'opinion de M. Aston, N, 33, n. 5; et cf. Chamberlain sur le K, *Introd.*, p. xxiii et n. 21.)

2) Nous étudierons ces mythes explicatifs dans leur ensemble au ch. de la *Synthèse mythique*. Pour l'instant, il nous suffisait de choisir une légende typique, et au demeurant fort intéressante : car elle se rapporte à un phénomène qui a suscité ailleurs des récits analogues, et en même temps elle nous aidera bientôt à démontrer une vérité importante, à savoir que les divinités de la lumière et de la nourriture furent les deux principaux objets du culte chez les Japonais primitifs.

meut, et c'est par elle qu'il existe. Le Japonais primitif est plein de reconnaissance pour cette bonne mère qui le nourrit, qui lui donne le poisson de ses eaux, le gibier de ses forêts, les moissons de ses plaines, en même temps qu'elle le charme déjà par la beauté souriante des paysages dont il est environné. Mais cette nature si vivante, aux saisons si violemment distinctes, l'effraye aussi par ses aspects redoutables : il marche sur un sol qui tremble, sous un ciel aux ouragans imprévus. Il est heureux et il a peur. Il va donc diviniser tout d'abord les grands objets naturels qui éblouissent son esprit, et qui, par leurs bienfaits ou par leurs fléaux, lui apparaissent comme des protecteurs amis ou comme de terribles adversaires.

Ces objets naturels, comment les conçoit-il? Comme des forces pareilles à lui-même. Pour cela, nul besoin de personnifications savantes[1] ou de raisonnements compliqués[2]. Rien de plus instinctif, de plus intuitif, de plus spontané que ce rapprochement originaire. Avant même de savoir s'il a une âme, il attribue aux objets naturels les manifestations de cette âme : car il pense vaguement qu'existant en lui, elles doivent exister en eux. Il leur donne ses passions, sa

1) L'erreur des anciens mythologues, tels que Max Muller, a été surtout de voir des fictions artificielles où il n'y avait que des personnifications spontanées. Mais Herbert Spencer, qui critique si vivement ces théories (V. *Principes de sociologie*, t. I, surtout appendice B), est tombé lui-même dans une erreur analogue en n'attribuant les personnifications primitives qu'à des raisonnements abstraits sur la destinée des morts.

2) L'erreur d'Herbert Spencer a été d'aller chercher trop loin l'explication d'un phénomène très simple. Inutile de faire un long détour par le spiritisme pour se rendre compte de personnifications aussi naturelles que celles de l'animisme primitif. « En admettant même, dit M. Albert Réville, que lorsqu'on s'est mis à adorer le ciel, le soleil, la montagne, le volcan, les arbres, etc., c'est uniquement parce qu'on croyait adorer en eux des ancêtres métamorphosés, toujours est-il qu'on crut alors que ces divers phénomènes étaient animés. Mais comment cette confusion de l'animé et de l'inanimé est-elle plus vraisemblable à une époque où la réflexion avait déjà grandi qu'antérieurement et lorsque la naïveté première était encore sans contrepoids? » (*Religions des peuples non civilisés*, t. II, p. 236, note.) Cette simple observation suffit, selon nous, à ruiner par la base tout le système d'Herbert Spencer. Cf. aussi *Revue d'hist. des Religions*, t. IV, n° 4, p. 1 seq.

raison, toute sa vie. Il les regarde comme des êtres personnels, parce qu'il ne saurait les imaginer d'autre manière; et ici encore, comme tout enfant[1] ou comme tout homme primitif[2], il anime l'inanimé, sans le savoir, dans toute l'étendue de la nature[3]. Cette confusion de l'animé et de l'inanimé n'est d'ailleurs pas absolue; et on peut dire qu'en somme, d'une manière générale, elle réside encore plus dans le sentiment que dans l'esprit. L'homme le plus primitif, en effet, n'ignore nullement notre distinction des choses et des êtres. Comme l'enfant[4], et comme l'animal lui-même[5], il sait fort bien reconnaître, en principe, ce qui vit et ce qui ne vit pas. Mais en même temps, par suite de son caractère impulsif et de ses connaissances limitées, il se laisse sans cesse induire à animer les choses du monde matériel. Cette conception générale, dont le sentiment est le principal ressort, se précise et s'appuie sur une intuition plus nette de l'intelligence dès qu'il s'agit d'objets doués de mouvement. C'est alors que l'homme sans culture doit nécessairement prêter aux actes étranges qui s'accomplissent sous ses yeux une cause analogue à l'énergie mystérieuse qu'il sent en lui[6]. Sa raison nébuleuse transporte à tous ces objets

1) Exemple : l'enfant en colère frappant le meuble contre lequel il vient de se heurter. (H. Spencer prétend à tort, *Sociologie*, I, 188, que c'est parce qu'on a dû le lui enseigner. En réalité, il n'y a là qu'une réaction toute spontanée contre un objet méchant qui, sans raison apparente, a fait du mal à bébé.)

2) Voy. Sir John Lubbock, *Origines de la civilisation*, ch. VI; A. Réville, *Religions des peuples non civilisés*, t. II, conclusions, et pass. ; Lang, *Mythes, cultes et religion*, p. 52 seq. ; etc.

3) Et même en dehors de la nature proprement dite, puisque, comme nous le verrons, il personnifie jusqu'aux objets usuels qu'il a lui-même fabriqués.

4) L'enfant qui frappe un meuble (p. 128, n. 3) n'ignore pas, en principe, que c'est un objet inanimé ; mais, sous l'action de la douleur, cette notion intellectuelle disparaît devant le sentiment impulsif. — Même conduite illogique chez l'homme inculte.

5) Voy. H. Spencer, *Sociologie*, t. I, pp. 181-186. Cf. Van Ende, *Hist. naturelle de la croyance*, 1887, 1re partie : l'Animal.

6) Induction d'autant plus normale que, comme le fait remarquer M. Jean Réville (*Revue d'hist. des Religions*, t. XXVIII, n° 2, p. 211), nous ne raisonnons pas autrement nous-mêmes lorsque nous supposons des causes, des forces, des énergies, un Dieu derrière les phénomènes naturels.

mouvants la volonté dont il a conscience en lui-même. Le mécanisme intime de forces et d'actions que lui révèle sans cesse une expérience confuse de son être implique nécessairement, dans son esprit, des forces pareilles partout où il voit de pareilles actions. S'il a pu, de prime abord, prendre une cornemuse pour un animal vivant parce que cet instrument lui semblait avoir des yeux[1], à plus forte raison regardera-t-il une montre, avec son tic-tac mystérieux, comme un être personnel qui renferme une volonté agissante[2] ; et s'il est enclin à considérer de la sorte la petite machine glacée qu'il tient dans sa main, pourquoi jugerait-il différemment tel objet de la nature, comme le soleil, qui, à un mouvement autrement grandiose, joint une puissance prodigieuse, une chaleur intense, tous les attributs amplifiés de l'être vivant ? Ainsi, la confusion de l'animé et de l'inanimé, issue d'abord surtout d'un sentiment impulsif, en dépit des premières distinctions rationnelles, se renforce d'un élément intellectuel de plus en plus logique à mesure que des phénomènes mouvants donnent davantage l'illusion de la vie. Cette erreur initiale, née d'un rapprochement normal entre tous les êtres capables de mouvement spontané, ne pourra que se développer, s'agrandir, s'étendre enfin aux objets immobiles eux-mêmes, parce que le champ de la vision nette arrivera à s'obscurcir tout à fait sous l'énorme grossissement de l'imagination envahissante[3]. Plus tard seulement, lorsque l'homme primitif se sera un peu ressaisi, il restituera aux objets inertes, ou à la plupart d'entre eux, leur véritable nature ; mais il n'en continuera pas moins, pendant des siècles,

1) Voy. A. Réville, *op. cit.*, I, p. 64.
2) Voy. H. Spencer, *op. cit.*, I, p. 187.
3) Ce rôle de l'imagination a été trop oublié par H. Spencer. Comme le fait observer M. Albert Réville : « L'intelligence humaine, en raison même du cercle beaucoup plus vaste qu'elle embrasse et à cause de son imagination beaucoup plus vive, peut se tromper là où l'intelligence animale reste à l'abri de l'erreur. Il y a des infaillibilités qui ne sont que des imperfections. Un paysan qui ne sait ni dessiner ni peindre est incapable par cela même de commettre des fautes de perspective. » (*Religions des peuples non civilisés*, t. II, p. 236, note.)

à voir briller comme un reflet de son âme dans les objets doués de mouvement. C'est ainsi qu'au moment où ils nous apparaissent dans l'histoire, les Japonais se souvenaient encore de l'époque lointaine « où les rochers, les arbres et les herbes parlaient[1] » ; et ils croyaient toujours à la vie personnelle du soleil ou de la lune, de la mer mugissante ou des torrents rapides, du feu qui dévore les villages ou du vent qui couche les moissons[2].

1) R. VIII, 194 : « Par l'auguste et céleste conseil des dieux, les rochers, les arbres et la moindre feuille des herbes qui jusqu'alors avaient parlé, furent réduits au silence. » R. X, 60 : « Les divins ancêtres... firent taire les rochers, et les troncs des arbres, et les moindres feuilles des herbes qui autrefois avaient parlé. » R. XII : « Ils daignèrent divinement balayer, balayer, et ils daignèrent divinement adoucir, adoucir les dieux qui étaient turbulents, et ils réduisirent au silence les rochers, les arbres, et la moindre feuille des herbes qui jusqu'alors avaient parlé. » Etc... Ces textes font allusion à la grande délibération dans laquelle les dieux célestes décident de conquérir l'archipel, pour y fonder le règne du premier empereur. Leur dessein se heurte à une difficulté imprévue : car « dans ce pays, il y avait de nombreuses divinités qui brillaient d'un éclat pareil à celui des lucioles, et de mauvaises divinités qui bourdonnaient comme des mouches, et il y avait aussi des arbres et des herbes, qui tous pouvaient parler. » (N., I, 64.) Mais deux envoyés célestes arrivent cependant à pacifier la contrée : « et à la fin, les deux dieux mirent à mort les mauvaises divinités et les tribus des herbes, des arbres et des rochers. » (N., I, 69. — Cf., pour l'ensemble du récit, K., p. 93-110.) A travers cette légende transparente, on distingue clairement l'invasion du peuple conquérant et sa lutte contre les chefs indigènes. Mais les rochers, les arbres et les herbes doivent-ils être pour cela assimilés, comme fait M. Florenz, aux « aborigènes du Japon qui vivaient dans les forêts et les montagnes, c'est-à-dire aux Aïnous? » (T. XXVII, part. I, p. 70.) Ou bien ne serait-il pas plus naturel d'admettre que nos textes rappellent tout simplement une dévastation et un écrasement complets, à la manière d'Attila et de son cheval tueur des moindres brins d'herbe? En tout cas, la première interprétation elle-même, qui implique une confusion entre des noms de tribus et des objets naturels, ne peut se concevoir que si l'on suppose une vieille croyance accordant à ces objets le don de la parole : autrement, le mythe n'eût pu se constituer. Une telle croyance se comprend fort bien, en dehors même du fait d'animation générale des choses, si l'on songe que l'écho des rochers et des bois put lui donner naissance de la façon la plus naturelle. Au demeurant, cette tradition ne semblait pas absurde, et dans un récit qu'il place en l'an 555, l'auteur du N attribue à un ministre lettré de graves considérations sur « la période où le ciel et la terre furent séparés, et où les arbres et les herbes avaient le don de la parole. » (N., II, 77.) Le terrain shinntoïste était prêt à recevoir les superstitions chinoises de même nature. (Les *Takou-djou*, animaux capables de parler, etc. Voy. par ex. Murray, *Handbook...*, 2e édit., p. 445).

2) Voy. notre ch. sur le *Monde des dieux*.

Cette conception devait conduire les Japonais primitifs à diviniser, dans la nature physique, tout ce qui pouvait leur rappeler la nature humaine. Toutes les choses qu'anime un mouvement mystérieux, tous les phénomènes qui semblent avoir une intention bienveillante ou hostile, tous les êtres vivants qui paraissent dominer l'homme par leur force, leur adresse ou l'acuité de leurs instincts, bref, tous les objets notables du monde de la matière, du monde végétal, du monde animal, devaient être élevés au rang de kamis. Nous retrouverons en effet dans cette catégorie supérieure toutes les divinités familières des religions primitives[1], tout ce que M. Albert Réville a distingué sous les noms de grand naturisme et de petit naturisme[2], c'est-à-dire, d'une part, des dieux majeurs comme la lune et le soleil, qui éclairent l'homme, ou comme le vent et la foudre, qui l'effrayent, et d'autre part, des dieux mineurs comme la pierre qui lui donne le feu, comme l'arbre qui le nourrit, ou comme l'animal, son frère aîné, ce muet qui semble dire tant de choses. On peut remarquer d'ailleurs, en parcourant la série des anciens textes, que cette tendance s'atténue peu à peu, au cours des temps, surtout pour le petit naturisme. Au début, c'était l'apothéose générale ; puis, tout en conservant les dieux du grand naturisme, qui correspondent à des objets normaux, les Japonais ne s'émerveillent plus guère, dans l'ordre du petit naturisme, que des objets étranges, particuliers, anormaux[3] :

1) Cf. l'enumération de Hirata. (P. 29, n. 1.)

2) *Op. cit.*, t. II, p. 222 seq.

3) Par exemple, il n'est question du dieu de la Lune que dans le premier volume du N. (I, 18-20, 28, 32, 391); il est question de la déesse du Soleil dans le premier volume surtout, mais aussi dans le deuxième (I, 18, 20, 28, 32, 33, 41-49, 73, 115, 151, 176, 392 ; II, 95, 107, 307 ; et il n'est question des comètes que dans le deuxième volume (II, 166, 167, 169, 333, 351, 364, 367.) De même, prenons les animaux : dans le premier volume, divinisation générale des animaux ordinaires (par ex., pour le serpent, I, 158, 208, 299, 347 ; etc.); dans le second volume, toute l'attention se porte sur des animaux rares, qui constituent alors des présages favorables, comme les animaux rouges (II, 337, 347, 351, 352, 357, 407, 409), ou comme les animaux blancs (un seul cas vers la fin du vol. I, p. 292 ; mais dans le vol. II, pp. 124, 174, 236, 237, 239, 252,

c'est l'éclosion lente du fétichisme[1]. Mais ce développement lui-même prouve assez, contre Herbert Spencer[2], que l'homme a commencé par diviniser les choses les plus ordinaires, et que c'est seulement plus tard, lorsque cet instinct d'animation s'est affaibli, qu'il n'a plus prêté attention qu'aux choses extraordinaires, aux phénomènes bizarres dont l'aspect insolite étonnait encore sa raison.

Cette évolution apparaît plus nettement lorsqu'on recherche quels ont dû être les premiers dieux adorés. Problème universel, qu'on s'est posé pour toutes les religions, et dont l'observation de l'enfant comme celle de l'homme primitif laissaient prévoir la solution, mais que nos documents japonais vont justement éclairer d'une plus vive lumière. — « Si nous pensons, dit M. Albert Réville[3], aux deux besoins fondamentaux de la vie physique, se nourrir et voir clair, nous n'abuserons pas de la conjecture en admettant que l'arbre nourricier et les phénomènes lumineux ont dû, les premiers, faire à l'homme encore dans la plus complète ignorance l'effet de dominer absolument sa vie... N'est-ce pas le double objet qui absorbe en tout premier lieu l'attention naissante de l'enfant? Le sein nourricier et le resplendissement lumineux ne sont-ils pas ses premières attractions puissantes? Ainsi s'expliquerait ce vieux culte des arbres et cette prépondérance des dieux de lumière que nous avons pu constater partout, au sein des tribus les moins développées comme chez les autres[4] ». — Cette hypothèse se trouve con-

286, 322, 326, 352, 394, 410, 416); et le fétichisme apparaît enfin dans le culte d'une espèce de chenille que des sorciers industrieux imposent pour un temps à l'adoration du peuple. (II, 188 seq.)

1) Nous verrons en effet que le fétichisme (sabre de Yamato-daké, pierre de Djinngho, etc.) constitue un développement postérieur.

2) *Op. cit.*, appendice B.

3) *Op. cit.*, t. II, p. 225.

4) L'admiration de l'enfant pour les choses brillantes est bien connue. (Jolie notation de ce sentiment dans *La petite sœur de Trott*, par André Lichtenberger, p. 61 et suiv.). Quant au culte des arbres, voici une observation précieuse, que je trouve par fortune dans une lettre de ma femme à ma mère; elle lui racontait les ébats de nos enfants à la campagne: « Nous avons fait la

firmée, de la manière la plus précise, par l'étude du shinntoïsme primitif[1]. En effet, si on analyse les mythes indigènes, on peut constater qu'après une série de divinités créatrices qui doivent être mises à part comme étant d'invention postérieure[2], les premiers grands kamis qui apparaissent, dans l'ordre chronologique du récit, sont le Soleil et la Lune[3], puis la déesse de la Nourriture[4]. Il est vrai que d'autres kamis, fort nombreux, naissent à peu près en même temps ; mais, à peine venus sur la scène, ils s'effacent bientôt sans avoir joué aucun rôle. Il est vrai encore qu'un grand kami, le dieu de l'Océan, est engendré tout de suite après le Soleil et la Lune ; mais c'est un dieu méchant, ennemi du Soleil qui seul finira par resplendir sur tout l'ensemble des mythes[5]. Quant à la déesse de la Nourriture, née peut-être avant le Soleil et la Lune[6], mais restée d'abord dans l'ombre, elle se mêle peu après aux mythes solaires où elle se revêt d'un éclat nouveau. C'est à elle que va la première pensée

récolte des prunes... Marie expliquait à sa tante Lucie que tel arbre était à Thérèse, tel autre à Micheline, et elle lui présente le sien en disant : « Il est très gentil, il m'a donné des prunes ; alors je l'ai remercié, et je lui ai donné des fleurs. » Et en effet, elle avait trouvé une petite fente dans l'écorce de l'arbre, et y avait inséré deux jolies fleurs. » C'est l'origine du culte des arbres, prise sur le vif, et avec sa vraie raison primitive. (Cf. la tradition shinntoïste qui considère l'ancêtre des arbres, Koukounotchi-no-Kami, comme issu de la déesse de la Nourriture par un phénomène de scissiparité. Voy. plus bas, p. 141, n. 1.)

1) M. A. Réville regrettait en effet de ne pouvoir donner cette opinion que comme une simple conjecture, faute de documents pour l'appuyer. (*Ibid.*, II, p. 224.) Mais ce qu'il avait deviné par le seul raisonnement, les faits relatifs au Shinntô vont l'établir.

2) Voy. notre ch. sur la *Synthèse mythique* ; et cf. l'opinion de Sir Ernest Satow (T., VII, part. II, p. 127), qui pense que le Soleil fut le premier objet de la nature déifié.

3) K., 42 seq. N., I, 18 seq. — Pour les détails, cf. le *Monde des dieux*.

4) K., 59 seq. N., I, 32 seq. — Cf. le *Monde des dieux*.

5) Remarquons d'ailleurs que si le dieu de l'Océan, qui s'imposait à l'imagination d'un peuple insulaire, apparaît surtout dans nos mythes comme le maître des tempêtes, il put être adoré aussi, à l'origine, comme le dieu nourricier d'une nation de pêcheurs. (Voy. N., I, 58, où la dernière variante sur Szannoô, empruntée à quelque ancien document, le représente justement comme une divinité nourricière.)

6) C'est ce qui semble résulter de K, 22. (Cf. aussi N., I, 22.)

de la déesse du Soleil, à peine chargée du gouvernement des cieux[1]; c'est elle qui est tuée par le dieu de la Lune, qui désormais ne pourra plus briller en même temps que sa sœur indignée[2]; et quand, du cadavre de la déesse, surgissent les cinq céréales[3], c'est encore la déesse du Soleil qui, pleine de joie, s'écrie : « Voici les choses qui donneront à la race des hommes visibles[4] la nourriture et la vie! » C'est ainsi qu'entre toutes les puissances bienfaisantes, le Soleil, la Lune et la déesse de la Nourriture se montrent à nous sur le même rang, étroitement unis dans un mythe étrange; et si, de l'histoire abstraite des dieux, nous passons à la pratique du culte, ce rapprochement devient encore plus tangible. Allez aux temples d'Icé, c'est-à dire au cœur même de l'ancienne religion japonaise : qu'y adore-t-on? La déesse du Soleil et la déesse de la Nourriture. A l'un des deux grands temples[5], le Ghékou[6], c'est la déesse de la Nourriture qui reçoit tous les honneurs; les autres divinités qu'on y vénère aussi, à savoir le petit-fils même de la déesse du Soleil, premier ancêtre des empereurs[7], et les deux compagnons divins qui l'assistèrent lorsqu'il descendit du ciel[8], ne sont l'objet que d'un culte accessoire[9]. A l'autre temple, le Naïkou[10], c'est la déesse du Soleil qui rayonne; et auprès d'elle, le dieu au bras puissant qui la fit sortir de sa caverne[11], puis la mère vénérable du père des empereurs[12], ne sont encore que des

1) N., I, 32.
2) Voy. p. 33.
3) K., 59-60. N., I, 32-33. Nous reviendrons sur ce mythe.
4) Par opposition aux dieux invisibles. — N., I, 33.
5) Les Japonais les appellent *Riyô-daï-djinn-ghou*, c'est-à-dire « les deux grands palais divins. » — Sur ces temples d'Icé, voy. Satow, dans T., II, 101 seq.
6) M. à m. : le « Palais extérieur. »
7) Ninighi-no-mikoto.
8) Amé-no-Koyané-no-mikoto et Fouto-dama-no-mikoto.
9) Voy. Murray, *Handbook...*, p. 175.
10) Le « Palais intérieur. »
11) Tadjikarawo-no-Kami.
12) Yorodzou-hata-toyo-akitsou-himé.

divinités secondaires[1]. Enfin, environnant ces sanctuaires principaux, les temples des dieux du Vent, du Sol, de la Purification[2] n'apparaissent à leur tour que comme des édifices inférieurs. Il est donc certain que, dans l'esprit des fidèles comme dans les récits de la légende, les divinités de la lumière et de la nourriture sont demeurées ce qu'elles furent à l'origine : les plus grands kamis des Japonais. C'est que ce peuple aimait ses plus vieilles traditions, et qu'il n'oublia jamais, ni les astres glorieux qui l'avaient sauvé des antiques terreurs nocturnes[3], ni la Terre nourricière sur le sein de laquelle il s'était reposé aux anciens jours[4].

La suite des mythes nous montre d'ailleurs que, de ces deux grands bienfaiteurs physiques, ce fut le kami le plus poétique, celui du Soleil, qui l'emporta dans les préoccupations religieuses sur celui de la Nourriture, le plus matériel. Nous voyons en effet, dans nos vieux récits, la déesse nourricière s'évanouir fort vite, tandis que la déesse solaire ne cesse de dominer toute l'histoire des dieux. On peut constater aussi qu'entre les phénomènes lumineux, c'est le Soleil seul qui garde sa gloire divine, tandis que la Lune, qui l'avait peut-être précédé dans l'adoration des hommes tremblants sous les menaces de la nuit, finit par n'éveiller plus

1) On Aïdono. — Cf. Murray, *Hand-Book*..., p. 176. — Le caractère accessoire des *aïdono* est marqué par des détails significatifs : ces dieux secondaires reçoivent des offrandes moins abondantes que les divinités principales (voy. T., II, 111) ; le miroir-fétiche qui contient leur âme est enveloppé moins précieusement (T., II, 120) ; etc. En revanche, pour l'adoration suprême dont sont l'objet les deux grandes déesses, voy. Hirata, *Tama-Tasouki* T. III, app., p. 72.)

2) Kaze no Miya, Tsoutchi no Miya ; Taki no Miya (dédié à Ibouki-do-noushi.) — Cf. Murray, *Hand-Book*..., p. 175.

3) La « calamité de n'avoir point de soleil », comme disaient les vieux Japonais.

4) Indiquons dès maintenant, pour la déesse de la Nourriture, que nos mythes lui attribuent, non seulement le bienfait de l'alimentation proprement dite (végétaux, gibier, poisson), mais aussi ceux de l'habitation et du vêtement, c'est-à-dire des choses qui correspondent aux trois besoins les plus primitifs ; qu'une des plus vieilles coutumes consistait à l'adorer lorsqu'on entrait dans une nouvelle demeure (Voy. T. III, app., p. 75) ; et qu'enfin son rituel (R. III) est extrêmement ancien. Autorité de Motoori ; et cf. T. VII, part. IV, p. 432.) Tout concourt donc à établir l'antiquité de ce culte.

qu'une simple admiration esthétique[1], et tandis qu'enfin les étoiles, si pâles devant la lune japonaise, semblent reculer, honteuses, à l'extrême fond du ciel. En même temps, le dieu méchant, le terrible maître de l'Océan troublé, se voit banni aux royaumes souterrains et va gouverner la terre des ombres[2]. Mais la divinisation des choses physiques n'en continue pas moins à s'opérer, élargissant toujours son action, embrassant tous les phénomènes en des généralisations de plus en plus vastes[3] et absorbant enfin la nature entière depuis la matière brute jusqu'à l'homme, en attendant que les dieux ne soient plus guère conçus qu'à l'image de l'homme lui-même, c'est-à-dire comme des humains d'une grandeur et d'une puissance prodigieuses, mais pareils en tous points au prototype terrestre d'après lequel ils ont été façonnés.

Tout ce mouvement naturiste avait pour point de départ une assimilation instinctive entre la constitution de l'homme et celle des choses ou des êtres inférieurs. L'homme, qui sentait en lui une personnalité, voyait partout des personnes. Mais, au commencement, il ne pouvait avoir qu'une idée très vague de ces personnes, parce qu'il n'avait qu'une notion confuse de sa propre personnalité. Peu à peu cependant, il vit plus clair en lui-même, il constata en lui un certain dualisme, et croyant observer qu'il possédait une âme indépendante de son corps, il la transporta aussitôt au reste de la nature. D'où un second mouvement, le mouvement animiste[4],

1) Pour cette évolution, voy. notre ch. sur le *Monde des dieux*, et cf. A. Réville, *op cit.*, t. II, p. 226 et 232.

2) K., 59, 71 seq.

3) Voy. le *Monde des dieux*.

4) Nous prenons ce mot, non dans le sens un peu vague que lui attribuent certains mythologues, comme M. Lang (*op. cit.*, p. 50), mais dans le sens plus précis que lui a donné M. A. Réville (*op. cit.*, t. II, p. 230). Bref, nous entendons par naturisme la personnification du monde visible ; par animisme, la personnification d'un monde invisible. Entre ces deux mondes, la transition peut être établie par le phénomène du vent, qui se rattache sans doute au naturisme, mais qui en même temps, comme le fait remarquer très justement M. Victor Henry (*La Magie dans l'Inde antique*, 1904, p. 247, 261), à dû « suggérer le concept de l'invisible », et préparer ainsi la croyance aux esprits immatériels de l'animisme proprement dit.

que nous devons esquisser maintenant pour bien comprendre le côté correspondant du vieux Shinntô.

Le premier germe de cette nouvelle évolution doit être cherché dans la conscience même de l'homme[1]. A l'origine, évidemment, il se contente d'agir comme une simple brute, sans songer à s'analyser, et il ne suppose pas qu'il puisse y avoir un corps et une âme distincts dans son être. Mais bientôt, dès que son esprit s'éveille, il est amené à constater en lui une ou plusieurs forces mystérieuses. Il me semble même probable qu'au début, les facultés de sentiment, de pensée, de mémoire, de volonté qu'il éprouve peu à peu doivent lui apparaître vaguement comme autant d'énergies diverses, et qu'avant d'arriver à voir dans son moi un principe d'activité unique, il doit s'imaginer d'une manière confuse que plusieurs âmes coexistent et s'agitent en lui. La croyance des vieux shinntoïstes à l'existence d'âmes multiples chez l'homme[2] viendrait à l'appui de cette hypothèse, qui peut paraître la plus conforme aux tendances concrètes d'un esprit non cultivé. Dans tous les cas, il semble bien que la perception obscure d'une énergie spirituelle soit un fait de conscience jusque chez l'homme primitif, et que, de même qu'il entend battre son cœur, il sente palpiter en lui d'invisibles forces vivantes. Mais cette conception d'une âme distincte du corps va encore se préciser davantage, par suite de certaines expériences, souvent décrites[3], qui feront croire à l'homme primitif que cette âme est libre et indépendante au point de pouvoir se séparer du corps lui-même. L'homme inculte a un rêve, et à son réveil, il s'imagine revenir d'une chasse merveilleuse ou d'un lointain voyage : on lui affirme

1) Et non pas, comme le pense Herbert Spencer (*Sociologie*, t. I, p. 191 seq.,) dans des raisonnements sur les rêves ou autres phénomènes analogues. Selon nous, ces phénomènes ne font que développer une notion déjà existante, en facilitant la conception d'une âme indépendante et séparable du corps (Voy. plus bas.)

2) Voy. p. 141, n. 1.

3) Voy. Tylor, *Civilisation primitive*, pass.; Lubbock, *Origines de la civilisation*, p. 214 seq.; H. Spencer, *Sociologie*, t. I, pass.; etc...

qu'il a passé la nuit dans sa hutte; il s'étonne un peu et oublie le fait. Mais d'autres rêves surviennent[1], d'une netteté complète, et qui lui laissent toujours le souvenir très précis d'avoir vagabondé au dehors. N'arrivera-t-il pas finalement à croire qu'il doit se dédoubler la nuit, et qu'un autre lui-même, qui se rappelle fort bien ses actes, peut errer au loin tandis que son corps visible repose immobile sur son lit[2]? Et si, chez le voisin, il se produit un fait de léthargie[3], ou, mieux encore, de somnambulisme[4], ne sera-t-il pas confirmé dans cette idée qu'un double de l'homme peut rester longtemps absent de son corps, et qu'on peut même parfois le rencontrer dans ses promenades nocturnes? D'autres fois, brusquement, un individu tombe en syncope, ou est frappé d'apoplexie : il est « inanimé », il a « perdu ses esprits »; mais on l'appelle, on le secoue, et finalement il « revient à lui ». Toutes ces expressions que nous employons pour dési-

1) En effet, l'interprétation d'un rêve, telle que la suppose Herbert Spencer (*op. cit.*, p. 193 seq.), ne nous semble guère suffisante pour établir la croyance au double voyageur. Il faut y ajouter la *répétition* des mêmes rêves, fait bien observé aujourd'hui, et qui tend à donner l'illusion puissante d'une double personnalité. « Les rêves se tiennent : on voit dans l'un ce qui a été déjà vu dans un rêve antérieur. En cherchant à se les rappeler, en les racontant, on contribue à fortifier ce lien : il en résulte une deuxième personnalité qui apporte toujours quelque trouble, en temps de veille, à la personnalité principale. » (C. Pagès, *L'hygiène*, 1903, p. 417.)

2) Croyance d'autant plus naturelle chez l'homme primitif que, pour lui, des phénomènes comme les ombres, les réflexions, les échos, en faisant supposer des formes d'existence invisibles ou insaisissables, fortifient la notion que tout être peut passer de son état normal à un état mystérieux et se dédoubler en plusieurs apparences distinctes. (Voy. H. Spencer, *op. cit.*, p. 174 seq., 195, 204.)

3) Remarquons à ce propos que l'étrange « maladie du sommeil », sur laquelle M. Raphaël Blanchard a rappelé, en 1903, l'attention de notre Académie de médecine, se rencontre précisément au continent noir, terre classique de l'animisme. (Voy. A. Bordier, *Géographie médicale*, p. 470 seq.)

4) Le somnambulisme ne peut qu'augmenter la confusion produite par les rêves, en montrant au dehors l'homme qu'on supposait couché dans son lit. On pourrait constater, il est vrai, qu'il n'est pas aux deux endroits tout ensemble ; mais l'homme inculte n'y regarde pas de si près. Cf. la croyance aux revenants, qu'on s'imagine vêtus, ce qui impliquerait des revenants d'habits : nul ne songe à aller voir si les costumes du mort ne sont pas restés dans sa garde-robe.

gner les phases d'un tel accident sont pour nous des mots à peu près vides : pour l'homme primitif, ce sont des idées qui correspondent à des phénomènes réels[1]. Cette croyance au double humain ne peut que se fortifier par le spectacle de certains états encore plus frappants, comme ceux qu'engendre l'hystérie, avec ses formes multiples et ses accidents étranges, depuis l'aura initiale jusqu'à la catalepsie, depuis les troubles nerveux les plus légers jusqu'aux attaques les plus effrayantes[2]; et lorsqu'on se rappelle que cette maladie a souvent pour résultat de créer en quelque sorte une seconde conscience[3], ne devine-t-on pas l'influence qu'ont dû avoir des phénomènes de ce genre sur l'esprit de ceux qui les observaient ? On en peut dire autant, enfin, des diverses formes de l'hypnose, où le dédoublement de la personnalité se montre encore sous les aspects les plus mystérieux[4]. Il est vrai que ce sont là des cas rares ; mais il suffisait qu'ils appa-

1) On peut retrouver la trace de cette idée, aujourd'hui même, dans certaines provinces du Japon restées primitives malgré le bouddhisme (îles Oki, Idzoumo). Lorsqu'un homme s'évanouit ou tombe dans un état d'insensibilité quelconque, ceux qui l'entourent l'appellent à grands cris par son nom ; cependant son âme est partie dans la direction d'un temple lointain : si elle tient à la vie, elle répond aux voies amies, et le corps se ranime ; sinon, elle entre au temple et ne revient plus. (Cf. l'idée polynésienne : A. Réville, *op. cit.*, t. II, p. 113) Remarquons enfin que, dans le langage actuel, pour parler simplement d'une personne très affligée, on emploie l'expression « *tamashii mo mi ni souadzou* » (une âme qui n'est plus unie à son corps).

2) L'hysterie était bien connue des anciens Japonais, qui la traitaient par le massage. (Voy. W. N. Whitney, *Notes on the history of medical progress in Japan*, dans T, vol. XII, part. IV, p. 351.) — Constatons que dans l'hystérie convulsive, faible ou forte, l'attaque est précédée d'un avertissement consistant surtout en une sensation de boule remontante ; et remarquons, d'autre part, que les shinntoïstes, aujourd'hui même, considèrent l'âme comme une boule de feu qui s'échappe du corps de l'homme, un peu avant la mort. Cette dernière conception n'aurait-elle pas eu son origine dans l'observation du phénomène précédent ? On serait tenté de le croire, lorsqu'on réfléchit à l'importance des accidents nerveux dans l'antique divination japonaise, et à l'influence que ces pratiques religieuses durent exercer sur la formation des croyances relatives à l'âme.

3) Voy. Pierre Janet, *État mental des hystériques*, pass. — Cf. aussi les récentes études du Dr Sollier (Société de psychologie, 1904) sur l'autoscopie, phénomène hystérique que nous allons justement retrouver dans le vieux Shinntô. (Voy. la légende d'Oh-Kouni-noushi, p. 141, n. 1.)

4) Voy. Percival Lowell, *Esoteric Shinntô*, dans T., vol. XXI et vol. XXII, part. I.

russent une seule fois pour appuyer l'interprétation des cas normaux, comme le rêve, et pour fixer ainsi d'une manière définitive les croyances en voie de formation ; et de fait, nous verrons[1] que dès ses plus lointaines origines, le Shinntô nous présente, avec la notion du double humain, toute l'échelle des phénomènes précurseurs que nous venons d'esquisser, depuis le songe troublant jusqu'à l'extase sacrée. Chose d'autant plus normale que la conception de la pluralité des âmes chez un seul homme, en facilitant l'absence de l'une d'entre elles, devait faire regarder le dédoublement de l'être comme un événement presque naturel[2].

1) Au chap. de la *Divination.* — Remarquons dès maintenant, que par ce caractère d'excitation pathologique, la divination japonaise est moins une *divinatio* proprement dite, une révélation divine comme l'entendaient les Romains, qu'une sorte de mantique enthousiaste comme celle des Grecs. (Cf. Bouché-Leclercq, *Hist. de la Divination dans l'antiquité*, pass., notamment t. IV, ch. de la divination italique.) Dans l'antique Shinntô, les dieux eux-mêmes, pour acquérir cette faculté surnaturelle de connaître, sont obligés de recourir aux procédés divinatoires qu'emploient les humains. (Voy. notre ch. de la *Nature des dieux*.)

2) L'idée de pluralité des âmes se trouve en germe chez d'autres peuples, comme les Fidjiens, qui croient avoir deux esprits : leur ombre et leur image réfléchie (William, *Fiji and the Fijians*, vol. I, p. 241) ; ou comme les Groënlandais, qui en distinguent deux aussi : l'ombre et le souffle (H. Spencer, *op. cit.*, p. 247). Mais au Japon, cette conception a pris un tout autre développement. — Pour en montrer l'état actuel, il nous suffira de renvoyer à un curieux dialogue entre un Européen et son vieux jardinier indigène (Lafcadio Hearn, *Glimpses of unfamiliar Japan*, vol. II, p. 626 seq.). Le jardinier, gourmandant son apprenti qui a fait quelque sottise, lui reproche de se comporter comme une créature qui n'aurait qu'une âme unique. « Mais vous-même, combien d'âmes pensez-vous avoir? » lui demande l'Occidental étonné. « Je n'en ai que quatre », répond-il avec une conviction modeste. « Y a-t-il donc des hommes qui en aient plus que vous? » « Assurément : certains en ont cinq, d'autres six, ou sept, ou huit ; mais les dieux ne permettraient pas qu'un seul individu eût plus de neuf âmes. » Et un peu plus loin, le vieillard ajoute que ces âmes, unies d'ordinaire, peuvent quelquefois se séparer, auquel cas le malheureux qui en a perdu une devient fou. — La conversation notée par M. Lafcadio Hearn contient un certain mélange de détails chinois (voy. *ibid.*, p. 630, 631) ; mais le principe même de la pluralité des âmes est une idée bien shinntoïste. C'est ainsi que le théologien Hirata, voulant restaurer la pure doctrine primitive, conseille à ses disciples d'adorer les trois âmes du dieu Oh-Kouni-noushi, à savoir son *ara-mi-tama* (le rude esprit, qui châtie), son *nighi-mi-tama* (le doux esprit, qui pardonne) et son *saki-mi-tama* (l'esprit bien-

L'esprit de l'homme pouvant ainsi sortir de son corps, et les objets physiques étant conçus comme renfermant un esprit pareil à celui de l'homme, il s'ensuit que les âmes des choses doivent pouvoir, comme les âmes humaines, s'échapper de leur enveloppe matérielle pour aller courir au

veillant, qui bénit.) Et Hirata affirme que l'homme aussi possède, comme les dieux, une âme douce et une âme rude, qui, sous l'empire d'une passion violente, peut se séparer de son corps pour agir désormais d'une manière indépendante. Par exemple, une femme abandonnée peut envoyer une de ses âmes au dehors pour punir l'infidèle, qui en ce cas ne peut manquer de mourir ; ou bien même, une âme de la victime peut, à son insu, se détacher en empruntant sa forme visible et aller apparaître aux yeux du trompeur, de sorte qu'ainsi une des âmes se montre au loin sans que l'âme restée au repos s'en doute. (*Tama-dasouki* ; T, III, app., p. 78. On pourrait croire que ce sont là, tantôt des dogmes abstraits fondés sur quelque analyse des facultés de l'âme, tantôt des superstitions assez récentes ; mais il n'en est rien, et les plus vieux documents nous dévoilent les mêmes croyances, avec la même netteté. Je n'en veux pour preuve que l'antique légende où le dieu Oh-kouni-noushi, se promenant le long du rivage, voit venir à lui un autre dieu dont le rayonnement illumine la mer ; il ne reconnaît pas cet être mystérieux, qui cependant n'est autre qu'un de ses doubles, et il lui demande son nom : à quoi l'esprit répond : « Je suis ton *saki-tama*. » Et à sa requête, Oh-kouni-noushi lui construit, sur le mont Mimoro, un temple où il reposera désormais (N., I, 61. Cf. K., 88). Pareillement, après que les dieux Take-mika-dzoutchi et Foutsou-noushi ont achevé la conquête du pays que doit gouverner le futur empereur, ils abandonnent à Hitatchi leurs doubles, dans des temples qu'ils élèvent à cet effet. (Cf. Hirata, *Tama-dasouki*, T, III, app., p. 76.) On conçoit dès lors qu'une âme d'un dieu puisse devenir un dieu nouveau ; et par exemple, les commentateurs japonais trouveront tout naturel d'affirmer que les divinités Kamou-naho-bi et Oh-naho-bi, signalées dans nos rituels comme les grandes correctrices des erreurs humaines (voy. R. VIII, p. 195), ne sont que les deux noms d'un seul dieu, Iboukido-noushi, lequel n'est lui-même que l'*ara-mi-tama* de la déesse de la Nourriture, Toyo-ouke-hime. (D'après le *Yamato-hime Seiki*. Cf. T, vol. IX, part. II, p. 210, n. 14.) Les légendes relatives à cette dernière déesse nous conduisent enfin à l'intéressante doctrine d'après laquelle un être divin, en projetant hors de lui des portions de sa vie spirituelle, arrive à produire par scissiparité ce qu'on appelle des *waki-mi-tama*, c'est-à-dire des « esprits séparés », qui auront désormais une existence propre. C'est par ce procédé que deux *waki-mi-tama* issus de la déesse de la Nourriture deviennent Koukou-notchi, le dieu producteur des arbres, et Kaya-nou-himé, la déesse génératrice des herbes. (Hirata, *Tama-dasouki*, T, III, app., p. 75.) Ainsi, la pluralité des âmes a pour conséquence possible leur dédoublement, soit temporaire, soit définitif : les âmes d'un dieu peuvent s'épanouir au dehors, comme les branches d'un éventail déployé, sans perdre leur attache première, ou au contraire s'en séparer pour devenir aussitôt d'autres êtres immortels ; pareillement, les

dehors. Cette déduction s'impose d'autant plus vivement à la logique de l'homme primitif que, presque toujours, son ombre, cette chose étrange qui l'accompagne du matin au soir[1], lui est apparue comme devant être son double[2]; or, tous les objets de la nature n'ont-ils pas leur ombre, depuis l'ombre immobile du rocher inerte jusqu'à l'ombre mouvante de l'animal? Ainsi, puisque tout être a son double, et que le double humain peut vaguer en liberté, tous les autres doubles auront le même privilège; et puisque d'autre part ils peuvent sortir de leur corps visible, qui les empêche d'entrer dans d'autres corps? Donc, tantôt les doubles des objets se contenteront d'errer à travers l'espace, comme l'esprit d'un homme qui rêve, quitte à revenir animer bien vite leur habitat coutumier[3]; tantôt ils se feront un jeu de revêtir d'autres formes en s'introduisant dans de nouveaux êtres[4]; tantôt il leur plaira de gouverner, en bloc, tout un

âmes d'un homme peuvent s'objectiver à l'extérieur, pour un temps, ou diminuer de nombre par la démence, ou enfin se diviser tout à fait sous le coup de la mort, qui les égrène comme les perles d'un collier rompu; et on comprend alors le véritable sens de la poésie célèbre où une princesse japonaise (Shokoushi, XIIe s.) apostrophe son âme, près de se briser, en l'appelant *tamano-o yo*, « ô collier de pierres précieuses ! » (89e *tannka* du *Hyakouninnîsshiou*.)

1) Mais non du soir au matin ; ce qui ne peut que le confirmer dans sa foi aux voyages nocturnes du double.

2) Voy. Lubbock, *op. cit.*, 217 seq. — Aujourd'hui encore, au Japon, on évitera de marcher sur l'ombre d'un supérieur : précaution fondée, à l'heure présente, sur une idée de respect, mais sans nul doute, à l'origine, sur une conception religieuse.

3) Un développement bien japonais de cette croyance primitive, ce sont les vieilles légendes relatives à l'animation des chefs d'œuvre de l'art. Exemple : les chevaux peints par Kanaoka (ixe s.); l'un d'eux s'échappait de son cadre, chaque nuit, pour aller galoper à travers les cultures des environs; un autre allait aussi ravager les jardins, jusqu'au jour où on eut l'idée, très logique, de l'attacher avec une corde peinte sur le tableau; etc... (Voy. notre ouvrage sur *Hoksaï*, p. 22, n. 4, p. 29, n. 4, etc.)

4) D'où tout l'ensemble des faits de possession qui joueront un si grand rôle dans la religion japonaise, depuis l'inspiration sacrée des prêtresses du vieux Shinntô (voy. ch. de la *Divination*) jusqu'aux histoires de renards les plus récentes. (Sur la possession par le renard, on peut consulter, au point de vue légendaire, Lafcadio Hearn, *op. cit.*, p. 310 seq.; et au point de vue médical, les observations du Dr Baelz, de l'Université de Tokio, qu'on trouvera résumées dans Chamberlain, *Things japanese*, vo *Demoniacal possession.*)

canton de la nature[1]; et tantôt enfin, se dégageant de toute attache matérielle, ils deviendront des esprits purs, sans nom et sans lien, voltigeant partout et remplissant l'univers de leur multitude infinie[2]. C'est alors que l'essaim formidable des dieux, bons ou méchants, pullulera « comme les mouches pendant la cinquième lune »[3], et que, désespérant de pouvoir dénombrer cette foule prodigieuse du monde invisible, les Japonais primitifs s'arrêteront étonnés devant les « huit cents myriades de kamis »[4] issues de leur imagination. Ce sera le triomphe de l'animisme.

1) Cette conception, qu'on retrouve surtout chez les Peaux-Rouges, les Esquimaux et les Finnois, représente, comme l'a fait remarquer M. A. Réville (*op. cit.*, t. II, p. 233), une transition fort intéressante entre les esprits attachés à un objet particulier et les esprits tout à fait libres, bref entre le franc naturisme d'une part, et d'autre part l'animisme pur; et c'est aussi, nous le verrons, la fonction préférée des esprits de la nature dans le shinntoïsme primitif.

2) En présence de ces millions d'esprits, immanents en toutes choses, l'impression de M. Percival Lowell fut qu'on serait tenté de les compter dans le recensement du Japon et de considérer la population de l'empire comme composée de natifs, de globe-trotteurs et de dieux. (*Op. cit.*, p. 154.)

3) *Sa-baké*, mouches de la cinquième lune. (Cf. *sa-tsouki*, nom archaïque de ce cinquième mois.) — Par exemple, comme conséquence des lamentations de Szannoô : « Le bruit des mauvaises divinités était pareil à celui des mouches pendant la cinquième lune, remplissant tout de leur essaim, et dans une myriade de choses (c'est-à-dire en toutes choses), tous les présages de malheur apparaissaient. » (K., 44.) Pareillement, durant la nuit qu'engendre une éclipse de soleil : « Aussitôt, les voix de la myriade de divinités (quatre-vingts myriades, dit le passage correspondant du N.) s'élevèrent comme celles des mouches de la cinquième lune, remplissant tout de leur essaim, et une myriade de présages de malheur apparurent en même temps. » (K, 54.) Pareillement encore, lorsque les envoyés des dieux célestes descendent pour conquérir le pays : « Dans cette terre, il y avait une multitude de mauvaises divinités qui bourdonnaient comme des mouches. » (N, I, 64.) Etc... — Mêmes comparaisons chez tous les peuples, depuis les vieux Assyriens (voy. C. Fossey, la *Magie assyrienne*, p. 131), jusqu'aux sauvages d'aujourd'hui (voy. H. Spencer, *op. cit.*, p. 302 seq.)

4) C'est le chiffre populaire indiqué dans les plus anciens documents. (Ex. : K., 93.) D'autres fois, on se contente de quatre-vingts myriades (Ex. : N., I, 42.) Plus tard, Hirata, estimant sans doute que la population divine a dû doubler au cours des temps, commencera ainsi sa prière devant l'autel domestique (*kami-dana*) : « J'adore avec profond respect, d'abord les grandes divinités des deux palais d'Icé, puis les huit cents myriades de dieux célestes et les huit cents myriades de dieux terrestres, les quinze cents myriades de dieux

Mais ce peuple immense des esprits va s'augmenter encore d'un groupe nouveau, qui, fatalement, doit constituer peu à peu une masse supérieure à celle même qu'il vient accroître ; en effet, aux esprits sortis de la nature vont s'ajouter les âmes des morts. — Rien de plus simple à concevoir que cette dernière poussée de la tendance animiste. L'homme primitif constate tous les matins qu'après le sommeil normal, chacun retrouve son activité de la veille ; il peut remarquer, dans certains cas, qu'un sommeil anormal, bien plus prolongé, se résout de pareille manière ; il lui arrivera enfin d'observer la même chose dans la plupart des formes d'évanouissement qui pourront se dérouler sous ses yeux. Dans ces conditions, que doit-il penser, en face de la mort? Va-t-il croire, tout de suite, que cet état d'insensibilité est définitif, alors qu'il ne voit sans cesse autour de lui que des états d'insensibilité temporaires ? Ce serait lui prêter un discernement d'autant plus merveilleux que nul d'entre nous ne le possède, aujourd'hui même, les signes de la mort étant tous trompeurs[1]. Il jugera donc, très sainement, que le mort peut revenir à la vie ; et pour peu que, dans le village, un prétendu mort se soit réveillé après quelques jours de léthargie, il sera confirmé dans sa première impression[2].

auxquels sont consacrés les grands et les petits temples dans les provinces, les îles et tous les lieux de la grande Terre des huit îles, et les dieux de spalais secondaires et des temples secondaires, etc... » (*Tama-dasouki*, T, III, app., p. 83.) Bien entendu, ces évaluations sont purement figuratives : mais elle expriment bien l'état d'esprit du fidèle qui désespère de pouvoir jamais compte ses dieux.

1) Le seul signe certain de la mort est l'apparition sur l'abdomen d'une tache verte qui marque le début de la putréfaction ; tous les autres indices classiques (voy. Ch. Vibert, *Médecine légale*, 1900, p. 37 seq.), et tous les procédés compliqués que la science a essayés dans ces derniers temps (électricité, injections colorées, etc.), sont sujets à discussion ; d'où il suit que, dans tous les cas où la putréfaction n'était pas manifeste, l'homme primitif était en droit de croire, comme nous-mêmes, que le mort pouvait encore revenir. C'est pourquoi, aujourd'hui même, dans certaines provinces du Japon, et après l'achèvement complet des funérailles, on attend encore vingt-quatre heures avant de descendre le corps au tombeau.

2) Exemple : l'histoire de la résurrection d'un prince impérial mort depuis rois jours, dans N., I, 276.

Il est vrai que, bientôt, une expérience répétée lui enseignera la différence qui existe entre un corps endormi et un cadavre en putréfaction. Mais, dans bien des cas, un doute légitime subsistera dans son esprit ; et, dans tous les cas, un instinct plus fort que l'évidence matérielle des choses l'inclinera à croire que l'être plein de vie ne peut disparaître d'un seul coup, tout entier. La mort lui semblera donc, comme à beaucoup d'entre nous, un phénomène inadmissible et absurde : et puisqu'il pense que l'homme a un double, il ne verra en elle qu'un suprême dédoublement. C'est pourquoi, après avoir tenté, par divers moyens, de ranimer le mort [1], puis de rappeler son âme voyageuse [2], il voudra au moins l'assister dans cette région invisible d'où elle ne veut plus revenir : il lui donnera à manger, d'abord dans la chambre mortuaire [3], puis sur le tombeau lui-même [4];

1) Exemple : K, 70. (Cf. *id.*, 71, 194, etc. Nous y reviendrons au ch. de la *Magie.*)

2) Ce procédé bien naturel, qui subsiste encore tout près de nous dans les rites de l'Église catholique (appel d'un pape mort et marteau du camerlingue), se retrouve aussi, comme on pouvait s'y attendre, dans les vieilles provinces où nous avons déjà observé le même usage en cas d'évanouissement. (P. 139, n. 4.) Aux îles Oki, à Idzoumo, on appelle toujours le mort par son nom dès qu'il a rendu le dernier soupir ; et une touchante coutume est celle qui consiste à faire appeler une mère qui vient de mourir, d'abord par ses enfants, en commençant par son dernier-né, qu'elle aimait le mieux sans doute, puis par son époux, enfin par les autres parents et par tous ceux qui lui étaient chers. — Dans le récit du N, I, 276, c'est après que son frère aîné l'a appelé par trois fois que le prince impérial mort ressuscite.

3) Car il est rationnel de croire que l'âme y demeure quelque temps. Aujourd'hui même, on est convaincu que l'âme, grâce à un transfert magique qu'opèrent les paroles du prêtre, vient s'attacher à la tablette sacrée (*ihai*) qui porte le nom du défunt. Il y a peu d'années, une lettre écrite par nous à un Japonais malade pour lui demander de ses nouvelles arriva chez lui comme il venait de mourir ; au moment des funérailles, son gendre nous assura qu'il n'avait pas manqué de placer la lettre, fermée, devant la tablette funèbre, afin que l'âme de son beau-père pût en prendre connaissance. Or, le défunt était ministre de l'instruction publique, et son gendre, directeur de l'enseignement supérieur ; ce qui prouve assez combien les antiques croyances sont restées dans le cœur des Japonais modernes, même les plus lettrés. Par suite de cette idée, les offrandes d'aliments sont servies d'abord auprès de la couche funèbre, puis devant la tablette du mort.

4) Ces offrandes sont même le premier rite qu'on doit accomplir, devant le

et comme il ne sait pas combien de temps peut durer cette absence indéfinie, pendant des semaines, des mois et des années, il renouvellera ces offrandes d'aliments[1]. Contradiction étrange, qui repose évidemment sur la notion d'un double matériel, puis demi-matériel à mesure que la conception de l'âme s'idéalise, mais très naturelle pour qui considère l'état d'esprit de l'homme primitif, si proche parent du nôtre en face de ces grands mystères[2]. Au demeurant, de même que la nature de l'âme, sa durée restera dans le vague : ce sera une survivance plus ou moins longue, plutôt qu'une immortalité sans limites[3] ; mais il y aura toujours une croyance confuse à la persistance du double après la dissolution du corps[4]. D'où une nouvelle catégorie d'esprits,

cercueil, au moment où l'on arrive au cimetière. (D'après un manuscrit en notre possession, donnant tous les détails du rituel funèbre, par Tadafousa Konoé et Sampoukou Sennké, grands-prêtres du Shinntô.) Pour la période ancienne, cf. N, II, 380, 384, 386, etc. : on nous signale même (dans le *Tsoukoushi Foudoki* ; cf. N, II, 17) une cuisine attenante au tombeau d'un personnage mort en 528; et lorsque l'empereur Kôtokou rendra un édit (646) pour prohiber certaines offrandes ruineuses, il fera exception pour les offrandes d'aliments (N, II, 218).

1) Nous retrouverons toutes ces conceptions, vivantes et manifestées par des actes matériels, lorsque nous étudierons le culte des ancêtres. (Ch. du *Culte privé*.)

2) Chez le vulgaire : croyance que l'esprit d'un trépassé peut porter de lourdes chaînes, et la suite ; chez les gens instruits : cercueils capitonnés, etc.

3) Voy. L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, 1894. — Dans le Japon primitif, le culte des ancêtres se rapporte surtout aux morts illustres. Le premier cas précis où ce culte soit signalé dans nos textes concerne trois dieux lointains. (Voy. K, 42 et N, I, 27.) L'idée de survivance existe ; mais il semble que la gloire des hommes soit la mesure de leur immortalité.

4) Il semble même qu'on attribue au cadavre un reste de vie spirituelle, et que, comme chez beaucoup d'autres peuples primitifs (voy. H. Spencer, *op. cit.*, p. 337 seq.), on cherche à se l'approprier. Par exemple, un prince impérial est envoyé comme gouverneur d'une province : mais il meurt en route : les habitants dérobent son corps en secret pour l'enterrer dans leur pays. (N, I, 213, où ce fait est attribué à l'année 125 après J.-C.) C'est sans doute à la même idée qu'il faut rattacher une étrange coutume, encore existante : lorsqu'on brûle un corps, nombre de phtisiques viennent assister à l'incinération, pensant qu'ils retrouveront des forces en respirant l'odeur du cadavre. (Noté au cours d'une

les esprits des morts, pareils aux esprits de la nature, invisibles comme eux et, comme eux, déchaînés dans le monde qu'habitent les vivants. De toutes parts, on sentira leur présence cachée[1]; on leur prêtera tous les pouvoirs supérieurs qui dépassent les forces humaines[2]: on recherchera leur bienveillance[3], et on craindra leur colère[4]; car on les regardera comme des hommes puissants, transportés dans l'invisible, mais qui, à tout moment, peuvent revenir sur la terre[5] pour tourmenter la génération qui les oublie[6] ou pour se

conversation avec l'*ommbô*, l'*ustor* de la hutte crématoire de Kanagawa, en 1899.) Cf. les aborigènes australiens qui, dans le même esprit, ont l'habitude de s'oindre le corps avec de la graisse de cadavre (C. Lumholtz, *Au pays des cannibales*, p. 257); et, mieux encore, les Tasmaniens, qui, pour guérir un malade, le déposent à côté d'un mort. (A. Réville, *op. cit.*, t. II, p. 158.)

1) « Les esprits des morts continuent à exister dans le monde invisible qui nous enveloppe de toutes parts. » (Hirata, *Tama-no-mihashira*; T, III, app., p. 78.)

2) « Tous les morts deviennent des dieux, de caractères différents et d'influences diverses. » *Id.*, *ibid.*)

3) « Les morts ne cessent pas de rendre service à leur seigneur, à leurs parents, à leur femme, à leurs enfants, comme lorsqu'ils étaient encore en vie. » (*Id.*, *ibid.*)

4) D'où le caractère propitiatoire de la plupart des rites funèbres, au Japon comme partout ailleurs. Les vieux Japonais s'indignent contre les Coréens, qui s'éloignent avec horreur du cadavre de leur plus proche parent, et qui, disent-ils, « étant ainsi dépourvus de tout sentiment humain, ne sauraient être distingués des oiseaux et des bêtes sauvages. » (N, II, 173, se référant à un incident arrivé en 642); mais ils n'en ont pas moins peur des esprits, et depuis les plus anciennes légendes sur la fondation des temples (K et N, pass.), jusqu'aux cérémonies de l'heure présente (rituel funèbre indiqué à la p. 146, n. 4), leur plus grand souci est de faire « reposer » (*shizoumé*) l'âme du mort.

5) Une des premières légendes du K montre à quel point la chose paraissait naturelle. Les parents d'un mort sont occupés à se lamenter près du cadavre; à ce moment arrive, pour faire ses condoléances, un ami du défunt, qui par fortune lui ressemblait; aussitôt tous s'accrochent à sa ceinture, en s'écriant pleins de joie: « Notre seigneur est vivant! » Et cependant ils ont sous les yeux le corps inerte. (K., 98; et cf. N, I, 74.)

6) Un développement typique de cette croyance est l'explication de la fièvre intermittente, dans les vieilles provinces. Cette maladie y est attribuée à la colère des ancêtres négligés. L'âme transie de froid et affamée entre dans le corps d'un vivant, qui aussitôt éprouve le frisson initial; à mesure qu'elle se réchauffe et se nourrit aux dépens du malheureux, il sent sa température s'élever et augmenter sa faiblesse; enfin, l'âme rassasiée se retire, et le calme

venger de leurs anciens ennemis[1]. Ainsi, le peuple divin s'augmentera peu à peu d'une nouvelle légion d'esprits, sans cesse grandissante, qui finira par dominer toute la pensée religieuse. De même que, sur le large tronc de la religion primitive, l'antique branche naturiste avait vu sa sève tarir peu à peu sous l'envahissement de la jeune branche animiste, de même, à la cime de cette seconde branche maîtresse, on verra s'élancer, comme dernier rameau et comme floraison suprême, ce culte des ancêtres à la fois terrible et tendre, d'autant plus étendu qu'il s'épanouira dans l'atmosphère des plus hautes aspirations humaines et d'autant plus profond qu'à ce moment les racines de l'arbre auront plongé jusqu'au séjour des morts.

Il ne nous reste plus, pour achever ce rapide tableau de l'évolution religieuse, qu'à montrer enfin comment l'énorme branche animiste, en se penchant sur la branche naturiste, a pu s'entremêler à elle, unir ses rameaux aux siens dans une confusion immense, et arriver à produire l'enchevêtrement inextricable que nous présente la mythologie du Shinntô. — Pour s'en rendre compte, il faut avoir observé une tendance psychologique particulière, que nous révèle l'histoire de nombreuses religions : c'est de préférer, d'instinct, l'animisme au naturisme, et dans l'animisme lui-même, l'adoration des morts à celle des autres esprits. Rien de moins étonnant que cette orientation de la foi. En effet, d'une part, à mesure que l'homme raisonne davantage, il aperçoit plus clairement la différence de l'animé et de l'inanimé ; d'où un vague scepticisme envers ces grands dieux de la nature dont les mouvements sont si réguliers[2]. En même temps, ces

revient. Mais un autre jour, à la même heure, elle se présente de nouveau, et c'est pourquoi l'accès reprend à intervalles fixes. (Superstition notée par M. Lafcadio Hearn, *op. cit.*, p. 604.)

1) On devine l'épanouissement de cette idée au Japon, où la vendette va jouer un si grand rôle ; et en effet, les vengeances de revenants sont un sujet favori des dramaturges japonais

2) Évolution observée même chez des peuples, comme les Incas, qui se croyaient aussi les fils du Soleil. (Voy. A. Réville, *op. cit.*, t. II, p. 232.)

dieux si élevés ne paraissent guère s'occuper de leurs fidèles; à quoi bon les prier[1]? Au contraire, la familiarité intéressée de l'adorateur doit s'accommoder à merveille de ces esprits « invisibles, mais tout voisins, qui peuvent entrer chez vous, se loger sous votre toit, devenir presque membres de la famille, vivre avec vous sur le pied de l'intimité »[2]. On inclinera donc, de plus en plus, au culte pratique de ces génies mineurs, sans cesser pour cela de révérer les dieux majeurs du naturisme. D'autre part, les esprits naturels à leur tour nous sont plus étrangers que des âmes humaines. Plutôt que d'adorer les êtres inconnus de la montagne ou de la plaine, n'est-il pas plus doux de rendre un culte intime aux morts de sa maison, et n'est-il pas plus utile de vénérer en tremblant les ancêtres tout-puissants d'un chef redouté? C'est ainsi que nos anciens Japonais, sans négliger les esprits de la nature, et sans oublier davantage leurs grands kamis primitifs, en viendront pourtant, par degrés, à invoquer surtout les mânes de leurs aïeux[3] ou ceux de leur famille impériale[4], en attendant que cet instinct de leur cœur trouve sa voie définitive dans une imitation formelle du système chinois[5]. On pourra alors les ranger parmi ces peuples dont parle M. Albert Réville, qui sont « naturistes en principe et

1) Sentiment noté chez les indigènes californiens, chez les nègres. (*Id.*, *ibid.*)

2) A. Réville, *op. cit.*, t. II, p. 231.

3) Voy. K, 42.

4) Par ex. N, II, 351.

5) Nombreux exemples, d'une précision croissante, dans le N, vol. II, tandis qu'ils sont rares dans le vol. I et à plus forte raison dans le K. Donc, le culte des ancêtres, fondé sur un sentiment universel, existait déjà dans le shinntoïsme primitif (voy. K., 42, 97, etc.); mais c'est l'influence chinoise qui, tout à coup, précipite le mouvement et, renversant l'état de choses antérieur, donne à ce culte la prépondérance qui appartenait jusqu'alors à la religion des dieux de la nature. — Cf. ce passage significatif : « Sous le règne de l'empereur Kouammou (782-806), nous et les Coréens avons des écrits du même genre. L'empereur, qui ne les aimait pas, les brûla et dit : « Ces livres parlent du dieu qui a créé le pays; mais ils ne mentionnent pas les dieux nos ancêtres! » (Extrait du *Sei-to-ki*, donné par le commentateur de l'édition *Tsou-shô* sur N, II, 77.)

animistes dans l'application »[1]. Mais en revanche, rien de plus inexact que de renverser toute cette évolution historique et d'en mettre le terme à l'origine, comme ont fait jusqu'à présent tous les savants critiques du Shinntô[2]. Leur illusion, en face d'un état de choses postérieur aux temps primitifs[3], provient de ce qu'ils n'ont pas assez remarqué les soubassements de ce nouvel édifice. Évidemment, à une certaine époque, le culte des ancêtres se manifeste comme la dominante du Shinntô. Mais ouvrez les vieux rituels : derrière toutes les montagnes qui entourent le lieu sacré, les esprits de la nature dressent l'oreille[4]. Reculez plus loin encore, et parcourez les premières pages des annales : elles sont rem-

1) *Op. cit.*, t. I, p. 385.

2) Sir Ernest Satow : « Dans ses tout premiers commencements, le Shinntô paraît avoir été un culte des ancêtres. » (*Handbook for Japan*, introd., p. 62.) — B. H. Chamberlain : « Shinntô est le nom donné à la mythologie et au vague culte des ancêtres et de la nature qui précéda l'introduction du Bouddhisme. Rendre hommage aux dieux, c'est-à-dire aux ancêtres de la famille impériale, et aux mânes d'autres grands hommes, etc... » (*Things japancse*, v° *Shinntô*, p. 358.) — W. E. Griffis : « Depuis l'empereur jusqu'au plus humble croyant, a Voie des dieux est fondée sur le culte des ancêtres, et elle a vu se greffer sur son système rituel le culte de la nature. » *Religions of Japan*, p. 88.) — Etc., etc.

3) Pour l'évolution parallèle chez d'autres peuples, cf. A. Réville, *op. cit.*, t. II, conclusions, et *Rev. d'hist. des religions*, t. IV ; Goblet d'Alviella, *Les Institutions ecclésiastique de Herbert Spencer et l'évolution du sentiment religieux*, *ibid.*, t. XIV ; F. B. Jevons, *An introduction to the history of religion*, 1896 ; L. Marillier, dans *Revue philosophique*, 1899, t. XLVIII ; etc.

4) Par ex., dans le Rituel de la Grande Purification : « Et lorsque le grand-prêtre récitera ainsi le divin rituel, les dieux célestes, poussant et ouvrant toutes grandes les Portes de rochers du ciel, et, d'un puissant effort, se frayant un chemin à travers les nuages aux replis innombrables, s'approcheront pour écouter ; et les dieux terrestres, escaladant les hautes montagnes et escaladant les collines basses, balayant et écartant la fumée de brouillards des hautes montagnes et la fumée de brouillards des collines basses, s'approcheront pour écouter. » (R. X, 61.) Et quelques lignes plus loin, le rituel nous dit qu'on amène le cheval sacré, « comme un être qui écoute, les oreilles dressées vers la Plaine des hauts cieux » (p. 63). (Procédé magique évidemment employé, en vertu du principe que le semblable attire le semblable, afin d'induire les dieux à tendre pareillement l'oreille pour écouter le rituel.)

plies de la gloire des anciens dieux[1]. Lorsqu'on regarde le Rhône, à sa sortie de Genève, on voit un fleuve d'un bleu resplendissant; cependant, un peu plus loin, l'Arve arrive, le rejoint et, pendant quelque temps, un filet gris de fer coule côte à côte avec la large nappe azurée; puis, la mince rivière s'étend, envahit tout, et le Rhône n'est plus qu'une masse de flots sombres. C'est ainsi qu'en opérant sa jonction avec le naturisme brillant des origines, l'animisme a d'abord cheminé tout près de lui sans trop l'envahir, puis a jeté sur ses eaux une ombre grise; mais il n'a fait que colorer le grand courant sorti des montagnes sacrées, et le fleuve glorieux a gardé toute sa force en perdant l'éclat des premiers jours.

Ainsi, l'évolution générale du Shinntô nous apparaît, dans ses traits essentiels, comme analogue à celle de toutes les religions primitives. Comme partout, nous voyons ici un élément subjectif, où entrent des sentiments et des idées d'un caractère universel, s'appliquer à un élément objectif qui embrasse la nature entière. L'homme crée à son image tout un peuple de dieux. D'une part, il divinise les objets de la nature, auxquels il prête une âme pareille à la sienne; d'autre part, il conçoit un vaste fourmillement d'esprits, qu'il croit indépendants comme le sien, depuis les esprits naturels jusqu'aux mânes d'ancêtres. Finalement, ainsi que dans bien d'autres systèmes religieux[2], les morts triomphent des esprits naturels, comme ceux-ci l'avaient emporté sur les premiers dieux de la nature; mais les divers courants subsistent néanmoins, et se confondent dans une religion commune où on retrouve tous les éléments anciens. Tel est le mouvement, vu dans son ensemble; et maintenant que nous

1) Une bonne moitié du K, et plus d'un tiers du N, sont consacrés à des mythes naturistes.

2) Et notamment chez les Polynésiens, dont les conceptions religieuses offrent tant d'affinités avec celles des Japonais primitifs. Voy. Waitz-Gerland, *Anthropologie*, t. VI, p. 324 seq.; A. Réville, *op. cit.*, t. II, pass.; R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur erstern Entwicklung der Strafe*, t. I, p. 251 seq., et cf. M. Mauss, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXIV, p. 279 seq.

avons suivi la naissance des dieux, nous pouvons entrer dans leur société pour observer toutes les grandes figures qui la composent.

---

2. Le Monde des dieux.

Devant l'immense mêlée des dieux shinntoïstes, l'esprit recule d'abord, effrayé. Comment dénombrer cette foule prodigieuse ? Et surtout, comment la classer ? On peut l'essayer cependant, en distinguant avec soin l'origine même de ces dieux. En effet, de même qu'un botaniste arrive à grouper les plantes d'après la fonction de reproduction qui constitue leur caractère le plus essentiel, de même l'analyste d'une religion peut ordonner les divinités d'une manière logique, en prenant pour critère le mode de formation d'après lequel elles naissent et se multiplient. C'est ainsi qu'après avoir observé, dans l'esprit humain, les deux tendances naturiste et animiste, nous pouvons distribuer déjà les êtres divins en deux grandes catégories : d'une part, ceux qu'engendre le germe naturiste, c'est-à-dire les dieux précis, pourvus d'un nom personnel, et liés à un objet naturel comme l'âme d'un homme l'est à son corps ; et d'autre part, les dieux sortis du germe animiste, c'est-à-dire les esprits vagues, anonymes, indépendants, qui errent, sans point d'attache, dans un monde invisible. Après quoi, ayant ainsi divisé les dieux en deux embranchements généraux, que des traits secondaires nous permettront de subdiviser à leur tour en classes plus spéciales, nous pourrons les rapprocher de nouveau dans la communauté de leur existence légendaire et reconstruire la synthèse mythique qui les unit.

1. *Les dieux de la nature.*

Observons d'abord les dieux naturistes, en commençant par le monde inorganique : et pour procéder par ordre, examinons un à un tous les départements de cet univers physique où ils pullulent, attachés tantôt à un objet, tantôt à un phénomène, tantôt enfin à un groupe de phénomènes ou d'objets, à une région plus complexe dont ils deviennent l'âme et dont ils constituent l'unité.

La première chose que nos anciens Japonais aperçoivent, en levant la tête, c'est ce qu'ils appellent la « Plaine des hauts cieux [1] ». Mais, pour eux, ce ciel matériel n'est que le séjour des dieux : il n'est pas un dieu lui-même [2]. L'idée du Ciel personnel n'entrera dans leur esprit que sous l'influence chinoise [3]. En attendant, ils ne regardent le ciel que comme la demeure des dieux suprêmes, à commencer par les deux grands astres qui tour à tour l'emplissent de leur rayonnement.

1) *Takama-no-hara.* — Cette expression apparaît dès la première phrase qui ouvre le Kodjiki. Voy. notre chapitre sur le *Séjour des dieux*.

2) C'est ainsi que Motoori, dans son *Kodjiki Denn*, définit le ciel (*Amé*, dont *Takama-no-hara* n'est qu'un synonyme plus développé), comme une région située au-dessus de l'atmosphère, et où résident les dieux celestes (Cf. T. III, app. p. 50). En revanche, il fait remarquer que toute référence au ciel comme à un pouvoir actif et intelligent est nécessairement d'origine chinoise (*Ibid.*, p. 20).

3) On aperçoit très bien cette évolution en parcourant nos vieux documents. Dans les *norito*, nous avons la vieille notion japonaise ; dans le *Kodjiki*, elle domine toujours, bien que la notion chinoise commence à se montrer un peu ; dans le *Nihonnghi*, et à mesure qu'on avance en suivant l'ordre chronologique, les expressions chinoises qu'emploie le rédacteur finissent par défigurer tout à fait l'idée indigène. Mais c'est seulement en 1791 que, pour la première fois, dans le *Sanndaiko*, un élève de Motoori, Hattori Nakatsouné, osera déifier nettement le Ciel, en l'identifiant d'ailleurs avec le Soleil lui-même. Enfin, Hirata, tout en critiquant comme une conception chinoise la doctrine de Hattori qui, très logique, avait attribué au Ciel l'essence du feu, le supposera clair et brillant comme le cristal sans cesser pour cela de le confondre avec le Soleil (Dans le *Tama no Mi-hashira*, publié en 1813; voy. le diagramme n° 3 de l'ouvrage. Cf. T. III, app., pp. 50 et 56).

Les dieux de la lumière sont en effet les premiers kamis importants que nous révèle la mythologie indigène, et c'est le plus brillant des deux, le Soleil, qui va étinceler, durant toute l'histoire sacrée, à la voûte du panthéon japonais. Rien de moins étonnant, pour qui songe à cette peur de la nuit qui dut obséder l'âme primitive. Tout près de nous, l'enfant, même lorsqu'il n'a eu l'imagination troublée par aucun conte de nourrice, redoute l'obscurité, parce qu'on y tombe, qu'on s'y cogne, qu'on risque à chaque pas de se faire du mal [1]. A plus forte raison l'homme primitif, environné de dangers innombrables, qu'il ne pouvait prévenir lorsqu'il ne voyait pas clair autour de lui. D'où le culte universel [2] des deux astres bienfaisants qui, avec la clarté, l'activité et la joie, apportent la sécurité : l'adoration de la Lune, qui s'allume chaque nuit, à l'heure où commence l'envahissement des ombres, pour servir de veilleuse à l'homme endormi [3]; l'adoration du Soleil, qui chaque matin reparaît, chassant devant lui les terreurs nocturnes. La religion de la lumière sera donc un des premiers sentiments de l'homme, parce qu'il a horreur des ténèbres; et pendant longtemps encore, même lorsqu'un état de civilisation avancé l'aura délivré des périls originaires, il n'en conservera pas moins une impression de crainte devant la tombée de l'ombre : il restera inquiet, et il priera ses dieux de le garder contre les alarmes de la nuit [4].

1) Cette impression se retrouve dans un mythe californien destiné à expliquer l'existence des deux astres. A l'origine, alors que les ténèbres couvraient tout, les animaux se heurtaient les uns contre les autres; c'est après un de ces chocs douloureux que le faucon et le coyote firent deux boules de substances inflammables, que le faucon emporta dans le ciel et alluma avec une pierre à fusil (Cf. Lang, *Mythes, cultes et religion*, p. 118).

2) La généralité de ce culte chez les peuples anciens est bien connue. Pour la constater dans toutes les parties du monde présent, il suffira de se reporter à A. Réville, *Religions des peuples non civilisés*, t. II, index, v° *Soleil* et v° *Lune*.

3) Un de mes enfants me fit un jour cette question : « Papa, la lune, dis? c'est la veilleuse du bon Dieu? » — L'homme primitif, qui n'avait pas de veilleuse dans sa hutte, pensait plutôt que la grande veilleuse du ciel avait été créée pour lui-même.

4) Rituel du *Ohtono Hogaï* (Souhaits pour la prospérité du Grand Palais) :

Ce sentiment suffit à nous expliquer les circonstances dans lesquelles le mythe japonais fait naître le Soleil et la Lune. Izanaghi vient justement d'échapper aux épouvantes du royaume souterrain [1]. A peine revenu au jour, il se purifie dans la rivière des Orangers, et parmi les divinités bienfaisantes [2] qui, à cet instant, émanent de son corps, les deux êtres qui finissent par jaillir de ses organes les plus élevés et les plus précieux, de ses yeux mêmes [3], sont les deux lumi-

« Je répète les augustes noms des dieux qui, tranquillement et paisiblement, veillent, afin que... il n'y ait pas d'alarmes nocturnes » R. VIII, 194). Ces alarmes de la nuit, qu'on veut écarter de l'empereur, se trouvent mises, dans la formule magique, sur le même rang que les pires « calamités » rituelles.

1) K., 59 seq. Cf. N, I, 26 seq.

2) Car lorsque Izanaghi se plonge dans les eaux, il se dépouille d'abord des divinités malfaisantes engendrées par les souillures des Enfers, et aussitôt surgissent les divinités bienfaisantes qui vont contre-balancer les premières.

3) La naissance du soleil et de la lune, émanant d'Izanaghi lorsqu'il lave ses yeux, a donné lieu à des commentaires bien douteux, soit du côté des érudits japonais, soit du côté des critiques européens. La cause de leurs réflexions à ce sujet se trouve dans la ressemblance qui existe entre le mythe d'Izanaghi et le mythe chinois de Pankou. « Pankou vint à l'être dans le Grand Désert ; son commencement est inconnu. En mourant, il donna naissance au présent univers matériel. Son haleine devint le vent et les nuages, sa voix le tonnerre, son œil gauche le soleil, son œil droit la lune ; ses quatre membres et ses cinq extrémités devinrent les quatre quartiers de la terre et les cinq grandes montagnes ; son sang forma les rivières ; ses muscles et ses veines, les reliefs de la terre ; sa chair, le sol, etc. » (Mayer, *Chinese manual*, p. 174). Là-dessus, les Japonais prétendent que leur mythe national a été emprunté et perverti par les Chinois. « Il y a, dit Motoori, une tradition en Chine, d'après laquelle l'œil gauche et l'œil droit de Pankou devinrent le soleil et la lune ; tradition qui d'ailleurs n'obtient guère de crédit, parce que les natifs de ce pays, admirateurs d'une fausse science, attribuent l'origine de ces deux luminaires aux éléments positif et négatif. La vérité vraie est que le soleil et la lune furent produits lorsqu'Izanaghi lava ses yeux, en revenant de chercher Izanami dans le monde souterrain. La tradition a évidemment voyagé jusqu'en Chine, où elle a pris, au cours des âges, la forme corrompue sous laquelle nous la trouvons dans ce pays. » (Dans le *Koudzouhana*, t. III, app. p. 31.) A quoi les japonisants, qui ne peuvent admettre que les Japonais aient inventé quelque chose sans le secours des Chinois, répondent tout naturellement que ce sont eux qui ont pris à leurs voisins le mythe de Pankou. « Cette légende, dit M. Chamberlain, est un fragment à peine altéré du mythe chinois de Pankou » (*Kodjiki*, Introd., p. LXIX. Cf. Aston, *Nihonnghi*, p. 28, n. 2). Cependant, les deux mythes ne coïncident guère que sur un point : le

naires d'en haut. Lorsqu'il lave son œil gauche [1], Amatérasou-oh-mi-kami [2] apparaît, « la Grande et auguste Déesse [3] qui

mode de création des deux luminaires célestes ; et même sur ce point particulier, la légende japonaise a des variantes différentes (par ex., N, I, 20). Notre opinion est qu'on se trompe des deux côtés, et que le mythe en question est à la fois chinois et japonais, parce qu'il est universel. D'une manière générale, l'idée de faire émaner les objets de la nature du corps d'un dieu se retrouve chez nombre de peuples (M. Lang fait remarquer qu'on la rencontre à la fois « chez les Chaldéens, les Iroquois, les Égyptiens, les Grecs, les Tinnehs, les Mangaïens et les Aryens de l'Inde ») ; et pour ne citer qu'un exemple significatif, nous voyons d'une part le héros solaire Maui détacher son œil pour le mettre dans le ciel, et d'autre part l'étoile du matin et l'étoile du soir sortir des yeux de deux autres dieux de la Nouvelle-Zélande, c'est-à-dire justement du pays dont la race a pu fournir un des éléments essentiels du peuple japonais. (Voy. A. Réville, *Religions...*, t. II, p. 36 et p. 166. Cf. Lang, *op. cit.*, p. 178-180, pour une conception analogue des Mangaïens, dont les mythes sont si proches parents de ceux des Néo-Zélandais.) Cf. aussi nos notes 1 et 3.

1) M. Aston fait remarquer que le mythe japonais donne ici la préséance à la gauche sur la droite, ce qui est un trait chinois (*Nihonnghi*, p. 28, n. 2). Mais pour pouvoir tirer argument de ce détail, il faudrait savoir, d'abord, si les Japonais, aux plus lointaines origines de leur mythologie, n'honoraient pas la lune plus que le soleil (cf. plus bas), ce qui renverserait alors la situation ; puis, s'ils n'ont pas simplement interverti après coup l'ordre des deux yeux, sous l'influence des idées de préséance chinoises (ces modifications de pure forme sont fréquentes dans nos vieilles annales) ; etc. Un autre texte (K. 33) nous montre diverses divinités naissant du cadavre du dieu du Feu : il en sort de sa main gauche, puis de sa main droite, de son pied gauche, puis de son pied droit ; dira-t-on que c'est encore un mythe chinois ? — Mais peut-être l'explication se trouve-t-elle ailleurs. Nous verrons plus loin que, dans la magie primitive du Japon, la droite le cède toujours à la gauche. (Pour la généralité de cette conception, cf. Victor Henry, *La Magie dans l'Inde antique*, p. 223 et pass.) Cette tendance particulière, si profondément inscrite dans le cerveau des vieux shinntoïstes, ne les aurait-elle pas amenés à renverser l'état normal des choses dans les légendes comme dans les rites, et notamment, les récits magiques du K., où la gauche domine la droite, n'auraient-ils pas influé sur l'ordre des faits contés, en d'autres endroits de la tradition sacrée, par la vieille personne qui le dicta ? La variante du N, I, 20, où le soleil et la lune naissent de deux miroirs de cuivre qu'Izanaghi saisit tour à tour, l'un de sa main gauche, l'autre de sa main droite, a une certaine allure de magie qui peut donner à réfléchir sur ce point.

2) Pour simplifier, nous l'appellerons désormais Amatéras, l'*ou* final du premier mot ne donnant pas la vraie prononciation, et les mots suivants n'étant que des termes honorifiques.

3) Nouvelle preuve de la spontanéité du mythe japonais : car le Soleil, qui

brille dans les cieux » : et lorsqu'il lave son œil droit, c'est Tsouki-yomi-no-mikoto, « l'Auguste Lune des ténèbres[2] ». A leur vue, Izanaghi est rempli de joie : il s'écrie qu'après avoir créé de nombreux enfants, il a enfin produit des êtres illustres : et aussitôt, il enlève son collier de joyaux, le fait gaiement tinter, et le donne à la déesse du Soleil en lui conférant le gouvernement de la Plaine des cieux, tandis qu'il octroie au dieu de la Lune la domination sur le royaume de la Nuit[1]. Voilà donc les deux grandes Puissances du ciel en possession de leur domaine. En même temps apparaît le dernier né d'entre tous ces dieux de la purification, le méchant dieu issu du nez d'Izanaghi, Také-haya-sousa-no-ouo-no-mikoto[3], « l'Auguste Mâle impétueux, ra-

est une déesse au Japon, est un dieu en Chine. Motoori s'appuyait déjà sur cette observation pour condamner comme étrangère la doctrine des principes positif et négatif de l'univers. « D'après nos anciennes traditions nationales, écrivait-il, la divinité solaire est féminine et la divinité lunaire masculine, ce qui est diamétralement opposé à la théorie chinoise, d'après laquelle le soleil est mâle ou positif et la lune femelle ou négative. » (Dans le *Kodjiki Denn*. Cf. T. III, app. p. 20.) En sens contraire, et pour soutenir malgré tout l'identité des deux mythes, M. Aston (*loc. cit.*) insiste sur ce fait que des peuples aussi étroitement apparentés que les Anglais et les Allemands attribuent un sexe différent au soleil, et que même, en Australie, diverses tribus de la même race ont des opinions opposées sur le sexe du soleil et de la lune. Sur ce dernier point, cf. Lang, *op. cit.*, p. 120. Mais M. Aston semble oublier que, dans le cas de la Chine et du Japon, la divergence des mythes correspond à une différence profonde dans l'ancien état social des deux pays. La prééminence donnée à un Soleil féminin n'aurait pu entrer dans l'esprit chinois ; au contraire, rien de plus naturel chez un peuple qui, jusqu'à l'introduction des idées chinoises, accordait à la femme une haute situation sociale, et dans un pays que ses voisins étonnés appelaient « le pays de la Reine ».

1) K., 42.

2) Yorou-no-wosou-kouni (K., 44).

3) Nous l'appellerons désormais Sousanoô, les Japonais eux-mêmes ayant coutume d'omettre les deux épithètes qui précèdent, et celle qui suit n'étant qu'un titre sans intérêt. Quant au sens de ce nom, M. Aston (sur N, I, 19), propose de traduire par « le mâle de Sousa », nom d'un village d'Idzoumo ; mais nous préférons l'ancienne interprétation adoptée, à la suite de Mabouchi et de Motoori, par Satow et Chamberlain (sur K., 42), et qui correspond si bien au caractère « impétueux » de cette divinité dans toutes nos légendes.

pide et brave », qui se voit assigner le royaume des mers [1].

Entre ces divinités, Amatéras est manifestement la première. C'est elle qui a reçu l'investiture la plus éclatante, et c'est elle qui va tenir le plus haut rang dans l'histoire sacrée. En effet, à peine élevée à la royauté des cieux, elle prend dans les mythes le rôle le plus noble et le plus puissant tout ensemble; et le long récit de ses démêlés avec Szanuoô ne fait que mettre en pleine lumière les beautés d'un caractère vraiment divin. C'est d'abord l'ascension bruyante du Mâle impétueux qui, désertant son royaume, s'élance au ciel en bouleversant toute la nature [2]. Il a annoncé une simple visite à sa sœur; mais celle-ci se méfie de ses intentions. — « Alors la grande et auguste déesse Amatéras, alarmée de ce vacarme, dit : « La raison pour laquelle est monté ici mon auguste frère aîné [3] ne vient sûrement pas d'un bon cœur. C'est seulement qu'il veut m'arracher mon territoire. » Et aussitôt, dénouant son auguste chevelure, elle la tordit en d'augustes nœuds; et à la fois dans l'auguste nœud gauche et dans l'auguste nœud droit, comme aussi dans son auguste coiffure et pareillement à son auguste bras gauche et à son auguste bras droit, elle enroula un auguste cordon complet de joyaux courbés [4], long de huit pieds, de cinq cents joyaux; et posant en écharpe sur son dos un carquois d'un millier de flèches, et y ajoutant encore un carquois de cinq cents flèches, elle prit et mit en écharpe à son côté un gantelet fort et résonnant; puis, elle brandit son arc et le ficha de telle

1) Ou, comme dit le N (I, 28), « la Plaine de l'océan aux vagues huit cents fois repliées ».

2) K. 45, seq ; N, I, 34 seq. — Cf. le mythe des Esquimaux, où le dieu de la Lune, frère aussi de la déesse du Soleil, poursuit sa sœur et tente même de la violer (Lang, *op. cit.*, p. 121).

3) C'était son frère cadet; mais dans les relations de famille du Japon primitif, la subordination des cadets aux aînés était modifiée par celle des femmes aux hommes, et ainsi une sœur aînée donnait à son jeune frère le titre de *sé* ou *ani* (frère aîné).

4) Ce sont les *maga-tama*, ou pierres précieuses (cornaline, calcédoine, chrysoprase, serpentine, etc...), courbées en forme de virgule, qu'on retrouve dans les fouilles (Voir T. Kanda, *Notes on ancient stone implements of Japan*).

sorte que le sommet de l'arc trembla; et elle enfonça ses pieds dans le sol dur jusqu'à la hauteur de ses cuisses, faisant voler la terre comme de la neige, et elle se tint vaillante comme un homme puissant: et, attendant, elle demanda: « Pourquoi es-tu venu ici ?[1] » — Ces préparatifs homériques semblent annoncer une formidable querelle; cependant, Szannoô assure qu'il n'a pas « d'intentions étranges », et pour prouver la sincérité de son cœur, il propose à la déesse un grand serment qui établira leur bonne foi mutuelle. Les deux divinités se tiennent en face l'une de l'autre, des deux côtés de la Tranquille rivière du Ciel[2], échangeant les paroles qui engagent. Szannoô livre à Amatéras son sabre, qu'elle brise en trois morceaux; Amatéras abandonne à Szannoô ses bijoux, qu'il brandit, fait tinter, et disperse en soufflant; et de tous ces objets, aussi bien que du léger brouillard produit par l'haleine des dieux, de nouvelles divinités, mâles ou femelles, naissent encore. Mais le terrible Mâle, ivre de joie à la vue de trois déesses charmantes qu'il vient de créer, se livre aussitôt à mille violences. Dans « l'impétuosité de sa victoire[3] », il renverse les limites des rizières d'Amatéras, comble les fossés d'irrigation et, pour dernière offense, va répandre des excréments jusque « dans le palais où elle goûtait l'auguste nourriture[4] ». Pourtant, sa grande sœur, indulgente et sereine, s'efforce elle-même de l'excuser. « Ce qui ressemble à des excréments, dit-elle, doit être quelque chose que mon auguste frère aîné aura vomi, étant ivre. De même, si mon auguste frère a renversé les limites des rizières et comblé les fossés, c'est sans doute qu'il déplore

1) K, 46. — Remarquons en passant cet arc et ces flèches, qui sont evidemment des armes défensives contre Szannoô, mais qui en même temps répondent si bien à la conception d'une divinité solaire.

2) Amé-no-yasou-kaba (la Voie lactée).

3) K, 52.

4) *Oh-nihé* (K, 53). Cf. le nom d'Oh-nihé no matsouri, donné à la fête des prémices. D'après le N (I, 40, 47, etc...) il semble bien qu'il s'agisse ici de cette cérémonie religieuse.

la terre que ces choses occupent[1] ». Mais ces douces paroles ne peuvent arrêter les violences du jeune dieu, dont le dernier crime va dépasser tous les autres. En effet, « tandis que l'auguste déesse Amatéras était assise dans sa chambre sacrée, veillant au tissage des augustes vêtements des divinités, il fit un trou au sommet de cette salle de tissage, et par ce trou il laissa tomber un céleste cheval pie qu'il avait écorché en commençant par la queue[2]; à la vue de quoi, les femmes qui tissaient les célestes vêtements[3] furent si effrayées qu'elles tombèrent sur leurs navettes, se blessèrent et moururent[4] ».

Conséquence de ce crime : une éclipse de soleil, qui est sans contredit l'incident le plus fameux de toute la mythologie japonaise, en raison surtout des nombreuses cérémonies religieuses que s'y rattachent, et qu'il convient par suite de rappeler en détail. — Amatéras, remplie d'horreur devant le dernier exploit de Szannoô, ferme derrière elle la porte de la « Céleste demeure de rochers »[5], la fixe solidement, et se retire. « Alors toute la Plaine des hauts cieux fut obscurcie, et toute la Terre centrale des plaines de roseaux fut enténébrée. A cause de cela régnait une nuit éternelle. Et on entendait bruire les voix d'une myriade de dieux, pullulant comme les mouches dans la cinquième lune ; et on vit apparaître une myriade d'augures de malheur[6] ». Que faire dans un tel embarras? Les huit cents myriades de dieux se réunissent en une immense assemblée, dans le lit desséché

1) En d'autres termes, il pense que les limites, les fossés enlèvent trop de terre à la culture.

2) Nous reviendrons sur ce crime bizarre, au chap. du *Culte public*.

3) Remarquons en passant que, dans une des versions du N (I, 45), on nous parle ici d'une petite déesse solaire, sœur d'Amatéras : Waka hirou-mé (m. à m. : jeune soleil femelle).

4) « Impegerunt privatas partes adversis radiis et obierunt. » (K, 54). Dans le N (I, 41), c'est Amatéras elle-même qui se blesse, mais sans en mourir.

5) K, 54. Quoi qu'en dise Motoori, il s'agit évidemment d'une caverne, et non pas seulement d'une maison solide (Cf. N, I, 41).

6) K, 54.

de la Tranquille rivière du ciel; ils supplient le dieu Assembleur des pensées, Omoï-kané-no-kami, de trouver un plan pour induire la déesse à reparaître ; et aussitôt, un passage fameux du Kodjiki [1] nous les montre « assemblant les oiseaux aux longs chants de la nuit éternelle, et les faisant chanter [2]; prenant les durs rochers célestes du lit de la Tranquille rivière du ciel, et prenant le fer des célestes Montagnes de métal [3], appelant le forgeron Ama-tsou-mara [4], chargeant l'auguste I-shi-ko-ri-do-mé [5] de faire un miroir, et chargeant l'auguste Tama-no-ya [6] de faire un auguste cordon complet de joyaux courbés, long de huit pieds, de cinq cents joyaux; et appelant l'auguste Amé-no-ko-ya-né [7] et l'auguste Fouto-tama [8], et leur faisant tirer, par un effort complet, l'omoplate d'un véritable daim [9] du céleste mont Kagou, et prendre de l'écorce de cerisier du céleste mont Kagou [10], et procéder à une divination ; et soulevant en l'arrachant par les racines un véritable sakaki [11], à cinq cents branches, du céleste mont Kagou; et prenant et mettant sur ses branches supérieures l'auguste cordon complet de joyaux courbés, long de huit pieds, de cinq cents joyaux; et prenant et attachant aux branches moyennes le miroir de huit pieds; et prenant et suspendant aux branches basses les blanches offrandes pacificatoires et les bleues offrandes pacificatoires [12]; l'au-

1) K, 54-58. (Comme nous devrons sans cesse nous référer à ce passage important, nous en donnons ici la traduction littérale.)

2) Apparemment, des coqs, par application du principe magique déjà signalé p. 151, n. 4.

3) Amé no kana-yama.

4) Mot à mot : « Cœlestis penis », quoi qu'en disent les théologiens japonais. Nous y reviendrons à propos du culte phallique.

5) Nom obscur. Voir Chamberlain, sur K, 55.

6) Mot à mot : ancêtre-joyau.

7) Nom obscur.

8) Mot à mot : grand-joyau.

9) Voir notre chap. sur la *Divination*.

10) Voir notre chap. sur le *Séjour des dieux*.

11) *Cleyera japonica*, l'arbre sacré du Shinntô.

12) Origine du *gohéi* (Voir au chap. du *Culte*).

guste Fouto-tama prenant ces diverses choses et les tenant ensemble avec les grandes et augustes offrandes, et l'auguste Amé-no-ko-ya-né récitant avec dévotion un grand rituel[1]; et le dieu Amé-no-ta-djikara-ouo[2] se tenant caché près de la porte; et l'auguste Amé-no-Oudzoumé[3] se mettant en écharpe le céleste lycopode du céleste mont Kagou, faisant du céleste fusain sa coiffure, nouant les feuilles de bambou du céleste mont Kagou en un bouquet pour ses mains, posant une planche résonnante devant la porte de la Céleste demeure de rochers, piétinant jusqu'à ce qu'elle la fît résonner, agissant comme possédée par un dieu[4], tirant les mamelons de ses seins, et repoussant le cordon de son vêtement jusqu'au dessous de sa ceinture[5] ». Cette longue phrase est un trésor de renseignements précieux pour l'étude du culte shinntoïste[6]; qu'il nous suffise d'y constater, pour l'instant, l'usage des moyens généralement employés chez les peuples primitifs pour mettre fin à une éclipse[7]. Ces

1) Un *norito*. Le N (I, 48), nous dit même que ce dieu fut l'ancêtre des *nakatomi*, c'est-à-dire des prêtres chargés de réciter les rituels.

2) Mot à mot : céleste-main-force-mâle-divinité.

3) Mot à mot : céleste-alarmante-femelle.

4) Le N, plus explicite, dit qu'elle était réellement possédée (N, I, 44, et cf. notre chap. de la *Divination*).

5) « Usque ad privatas partes. » (K, 58). Huit ans après, le rédacteur du N (I, 45) supprime déjà ce passage.

6) Nous verrons (au chapitre du *Culte*) que ce récit contient les éléments d'un service religieux complet, en même temps qu'il nous donne en raccourci l'origine mythique de tous les arts et notamment du drame sacré. (Cf. A. Bénazet, *Le Théâtre au Japon et ses rapports avec les cultes locaux*, Paris, 1901, p. 39 seq.)

7) D'une manière générale, on attribue l'éclipse, soit à l'action d'un ennemi du soleil, auquel cas on tâche de lui venir en aide, soit à la mauvaise volonté du soleil lui-même, auquel cas on cherche à l'amadouer. La première conception est celle des Chinois et de beaucoup d'autres peuples (voy. Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 376 seq; Lubbock, *op. cit.*, p. 228 seq; Lang, *op. cit.*, p. 124; etc.); la seconde, qui est celle de la légende japonaise, se retrouve pareillement dans d'autres pays (voy. par ex. le mythe finnois, dans A. Réville, *op. cit.*, II, p. 207; et cf. aussi le procédé australien, dans Lang, *op. cit.*, p. 40). En tous cas, il n'y a aucune raison d'admettre l'explication de M. von Brandt (dans T. II, p. 121), qui essayait de rattacher notre légende, non à une éclipse, mais au phénomène du changement des saisons.

procédés vont d'ailleurs avoir plein succès. En effet, à peine la joyeuse déesse s'est-elle montrée dans sa nudité qu'un rire énorme secoue tout l'Olympe japonais. « La Plaine des hauts cieux trembla, dit le Ko djiki [1], et les huit cents myriades de dieux rirent en même temps. Alors, l'auguste Amatéras fut étonnée, et ouvrant légèrement la porte de la Céleste demeure de rochers, elle parla ainsi de l'intérieur : « Je pensais que par ma retraite la Plaine du ciel serait dans les ténèbres, et que le Pays central des Plaines de roseaux se trouverait aussi dans l'obscurité; comment se fait-il donc que la céleste Oudzoumé se réjouisse, et que les huit cents myriades de dieux rient pareillement ? » Alors la céleste Oudzoumé parla, disant : « Nous nous réjouissons tous et sommes contents parce qu'il y a une divinité plus illustre que ton auguste personne ». « Tandis qu'elle parlait ainsi, l'auguste Amé-no-koya-né et l'auguste Fouto-tama avancèrent le miroir et le montrèrent respectueusement à l'auguste Amatéras ; sur quoi l'auguste Amatéras, de plus en plus étonnée, sortit peu à peu de la porte et le regarda; et là-dessus, le dieu Amé-no-tadjikara-ouo, qui se tenait caché, prit son auguste main et la tira au dehors, puis l'auguste Fouto-tama tendit la corde fixée au sol derrière son auguste dos, et parla, disant : « Tu ne dois pas reculer plus loin que ceci ! »[2]. « Et ainsi, dès que l'auguste Amatéras fut sortie, la Plaine des hauts cieux et le Pays central des plaines de roseaux furent de nouveau illuminés ».

A la suite de cet épisode, Szannoò, chassé du ciel [3], redes-

1) K, 58.

2) Pour l'usage rituel de cette corde (ou *shimé-nawa*), voir au chap. du *Culte*.

3) Le récit de cette expulsion contient un detail curieux, l'arrachement de la barbe et des ongles de Szannoò (K, 59), qu'une variante du N (I, 50) nous donne comme explication du soin que les Japonais prennent d'enterrer leurs rognures d'ongles, et qui en realité se rattache à tout un ensemble de croyances sur la chevelure (voy. plus haut, p. 30, n. 6), sur les peignes (N, I, 24, 25, 47, 48, 52, 96, 98 ; II, 425), etc., bref sur tout ce qui touche de près à la personne. Conception d'un caractere universel, qu'on retrouve aussi bien chez les Oceaniens (voy. Albert Réville, *op. cit.*, t. II, p. 62 seq.) que sur le continent (voy. Victor

cend sur la terre [1], en attendant de disparaître aux Enfers; et la déesse du Soleil, désormais tranquille, peut enfin régner en paix dans la Plaine des hauts cieux. Mais nous la voyons bientôt se manifester encore, et aux points les plus importants de la légende nationale; car c'est elle qui, à son tour, va donner l'investiture aux ancêtres des empereurs. Lorsqu'il s'agit de désigner le dieu qui gouvernera l'archipel, c'est elle qui choisit pour cette fonction souveraine Amé-no-oshi-ho-mimi [2], l'un des enfants nés tandis qu'elle échangeait ses serments avec Szannoô [3]; lorsque ce dieu lui-même se récuse en faveur de son fils Ninighi [4], c'est elle qui, de concert avec le puissant dieu Takaghi [5], lui confère l'empire le lui octroie notamment, entre les trois grands trésors sacrés, le miroir où réside un double de son âme [6]; enfin, lorsque l'arrière-petit fils de Ninighi, Djimmou-Tennô lui-même [7], commence la conquête du territoire, c'est elle encore qui, avec Takaghi, lui envoie du ciel le sabre magique qui doit le rendre vainqueur [8]. Désormais, le premier des empereurs humains ayant fondé pour toujours la souveraineté de sa dynastie, la mission de la déesse est achevée. Elle n'interviendra plus qu'à de rares intervalles, pour indiquer surtout le culte qu'elle désire et que les empereurs s'empresseront de lui rendre comme à la plus puissante des divinités [9].

Henry, *op. cit.*, p. 9 et pass.), et sur laquelle nous reviendrons au chapitre de la *Magie*.

1) C'est à ce moment que se place le mythe que nous avons signalé plus haut, p. 32.

2) K, 93.

3) K, 48. Voir plus haut, p. 313.

4) K, 106.

5) Mot à mot : haut-intégrant. K, 106, et cf. K, 15 et 96.

6) K, 109. Nous étudierons plus loin le rôle historique de ce miroir sacré.

7) Le premier empereur du Japon, dont la chronologie traditionnelle attribue l'avènement à l'an 660 av. J.-C.

8) K, 134. Cf. N, I, 115.

9) Voir surtout N, I, 151 (l'empereur Soudjinn, effrayé du voisinage de la déesse qui jusqu'alors avait été adorée au palais même, transfère son culte

De tout ce qui précède, il ressort clairement qu'Amatéras est une divinité naturiste, malgré les parties de sa légende qui peuvent sembler en opposition avec ce caractère essentiel. C'est en vain que Sir Ernest Satow, appliquant à nos mythes le système de Herbert Spencer, s'est efforcé de la transformer en un personnage humain, et de soutenir « qu'une aïeule des mikados, dont l'épithète était « la Puissante qui brille du haut des cieux », fut identifiée avec le soleil[1]. » Cette hypothèse ne repose sur aucune preuve historique; et le principal argument énoncé en sa faveur, à savoir « la difficulté d'expliquer autrement les généalogies données dans les anciennes annales japonaises », peut être aisément retourné en sens contraire : ces annales, en effet, nous révèlent une tendance constante des grandes familles à

dans un village du Yamato); 176-177 (l'empereur Souïninn, suivant le désir qu'elle a elle-même exprimé, l'établit à Icé, où on fonde son temple); 392 (elle apparaît pour demander qu'on consacre des rizières à son ancêtre le dieu Takaghi); II, 95 (on institue, en 577 ap. J.-C., une corporation héréditaire pour le culte du Soleil); 106-107 (un décret de l'an 585 désigne une princesse impériale comme vestale pour le temple d'Icé); 190 (la déesse intervient, en 645, au moment d'un changement de capitale); 307 (en 672, dans des circonstances difficiles, l'empereur Temmou invoque son secours). De nos jours même, dans toutes les occasions solennelles, c'est vers la déesse du Soleil que se tourne le peuple japonais. A un moment critique de la Révolution de 1867, le cheval blanc du temple d'Icé s'échappe pendant trois jours, puis revient : on en conclut que le parti impérial aura bientôt la victoire. Pendant la guerre du Japon contre la Chine, le cheval sacré disparaît pendant dix jours : donc, cette guerre étrangère durera trois fois plus longtemps que la guerre civile précédente. (Rumeur enregistrée dans le *Japan Mail* du 17 septembre 1894, p. 2, col. 4).

1) Voy. *Handbook...*, Introd., p. 69. « Il semble y avoir, dit-il, de bonnes raisons pour regarder à la fois la soi-disant déesse du Soleil et Szannoô comme des personnages historiques, les noms par lesquels ils sont désignés, comme certains autres dieux, dans les récits originaux n'étant que les épithètes honorifiques conférées après leur mort, épithètes dont l'application primitive fut oubliée plus tard, jusqu'au moment où on en vint à les interpréter d'une manière littérale. » Nous verrons plus loin que c'est justement le phénomène inverse qui a dû se produire. Bien loin de « confirmer l'opinion que la religion indigène fut à l'origine le culte des ancêtres, sur lequel une certaine quantité de culte de la nature fut ensuite consciencieusement greffée », l'étude des mythes d'Amatéras nous met en présence de la plus naturiste des divinités japonaises, et de celle qui a le mieux conservé jusqu'à nos jours ce caractère primitif.

se créer des aïeux illustres, choisis au besoin parmi les plus hautes puissances de la nature[1] et les Japonais ne sont certes pas le seul peuple qui se soit fabriqué une généalogie pour descendre du Soleil[2]. Déjà, au XVIII[e] siècle, les érudits japonais avaient discuté très longuement ce problème du naturisme d'Amatéras; et une controverse fort vive, parfois fort ingénieuse, s'était élevée entre un évhémériste indigène, Itchikawa Tatsoumaro[3], et le savant orthodoxe Motoori[4]. D'après Itchikawa, étant donnée l'absence de tout système d'écriture dans l'ancien temps, on ne pouvait avoir confiance dans les vieux récits : les légendes de l'âge des dieux devaient avoir été inventées par les empereurs[5]; le nom d'Amatéras n'était sans doute qu'un titre posthume conféré à une époque ultérieure; et plutôt que d'admettre l'idée absurde que les empereurs aient été engendrés par des dieux de la nature, mieux valait, si on ne voulait pas les faire provenir d'hommes pareils à eux, leur donner de préférence pour aïeux des oiseaux ou des quadrupèdes[6]. Motoori répondait que, justement faute de savoir écrire, les Anciens avaient eu à coup sûr une mémoire beaucoup plus développée que la nôtre, et il s'efforçait de prouver l'exactitude de la tradition sacrée en rappelant l'existence des restes matériels qu'avait laissés l'âge des dieux; le mythe d'Amatéras, en particulier,

1) Voy. notre chapitre sur la *Synthèse mythique*.

2) Voy. A. Réville, *op. cit.*, I, pp. 226, 227; Lang, *op. cit.*, 192, 194, etc.

3) Dans le *Maga-no-hiré*, pamphlet publié en réponse à la brochure intitulée *Nahobi no Mitama* (l'Esprit de redressement), de 1771, où Motoori avait commencé son apologie du shinntoïsme.

4) Dans le *Koudzouhana*, 1780, qui constitue la réplique de Motoori à Itchikawa. — Motoori publia aussi tout un volume, le *Icé Nighou Sakitaké no Benn*, pour réfuter l'hérésie d'après laquelle Amatéras ne serait pas le soleil, et pour établir en même temps que la divinité adorée au Ghékou (voir p. 135) est bien la déesse de la Nourriture.

5) Voy. T. III, app. p. 26. (Nous étudierons plus loin cette fabrication des mythes; l'erreur d'Itchikawa est d'attribuer aux mythes naturistes ce qui n'est vrai que des généalogies).

6) *Ibid.*, pp. 26-27. (Itchikawa fut ainsi un précurseur très hardi du transformisme).

lui paraissait démontré par ce seul fait qu'à la différence de tant d'autres dieux, le Soleil est toujours visible[1]. Sans insister sur le caractère enfantin de ces derniers arguments, on ne peut qu'approuver celui de la mémoire primitive ; d'autant plus que, précisément, ce sont les mythes naturistes qui demeurent le plus longtemps, comme un bloc irréductible, au plus profond des cerveaux. Un autre raisonnement, plus spécieux, d'Itchikawa était le suivant : si Amatéras est le soleil, le monde dut reposer dans l'obscurité jusqu'au moment de sa naissance; or, on nous dit qu'auparavant il y avait des arbres et des plantes, des vêtements, des armes, des bateaux, des maisons[2] ; puisque toutes ces choses existaient avant la naissance d'Amatéras, il semble bien probable que le soleil et la lune précédèrent aussi cet événemement[3]. Cette apparition de la lumière et de la vie végétale avant la création du soleil a son parallèle bien connu dans la Genèse[4] ; et les apologistes contemporains, pour établir ici entre la science et la foi un de ces « simulacres de ponts » dont parlait Taine[5], n'ont rien trouvé de mieux que d'inventer un vague éther lumineux, dont ils ne peuvent d'ailleurs expliquer l'éclat en l'absence d'un astre générateur de vibrations. Motoori avait découvert, lui aussi, cet argument illusoire : il affirmait qu'un principe de lumière inconnu avait dû exister avant le soleil[6] ; bien plus, il ajoutait que, même au cas d'une nuit primitive, rien ne dit que les dieux ne voyaient pas clair dans l'obscurité, puisque certains animaux ont ce privilège[7] ; enfin, il se fondait sur l'absurdité même de ces mythes con-

1) Voy. T, *ibid.*, pp. 28 seq.

2) On nous dit même très nettement (K, 35) qu'il faisait jour sur la terre, puisqu'Izanaghi dut allumer une lumière pour entrer au séjour des morts.

3) T, *ibid.*, p. 27.

4) *Gen.*, I, 3, 11, 14.

5) *Origines de la France contemporaine*, t. II, p. 143.

6) T. III, app p. 29.

7) *Ibid.*, p. 30. (Il cite le rat, la belette et certains oiseaux. —Mais il ne réfléchit pas que, si les dieux avaient été organisés de la sorte, Izanaghi n'aurait pas eu besoin de s'éclairer lors de sa descente aux Enfers.)

tradictoires pour soutenir qu'ils n'avaient pu être inventés [1]. Rien de plus juste, à condition de ne pas voir dans cette incohérence, comme lui, la preuve d'une vérité intrinsèque des légendes, mais seulement l'indice de leur caractère antique et spontané.

Le mythe d'Amatéras est donc un mythe solaire, et Amatéras n'est pas un personnage historique, mais le soleil divinisé. Reste alors seulement à examiner si, dans la vraie conception shinntoïste, Amatéras est bien le soleil considéré comme personne, ou un esprit distinct de l'astre et chargé de le gouverner. Sur ce point, les érudits indigènes semblent avoir eu des idées assez confuses. Motoori, par exemple, appelle Amatéras la Reine du soleil, bien qu'à un autre endroit il la décrive nettement comme étant le soleil lui-même [2]. Ce qui nous paraît le plus probable, c'est qu'à l'origine la conception naturiste dominait, mais qu'elle fut complétée peu à peu, au cours des temps, par une conception plus animiste. En effet, dans maintes parties de sa légende, Amatéras se présente à nous sous des caractères humains; mais dans d'autres parties aussi, le caractère matériel éclate. La naissance de la déesse, qu'Itchikawa regardait comme un événement humain, est au contraire un mythe essentiellement naturiste [3]; sa lutte avec Szannoô semble bien un combat contre le dieu des tempêtes, qui obscurcit le ciel, ravage les champs, souille l'azur [4]; la légende de l'éclipse nous montre assurément le soleil en tant que personne, puisque sa retraite physique plonge soudainement le monde dans l'obscurité; enfin, le vieux mythe explicatif de l'alternance des deux luminaires célestes ne peut laisser aucun doute à cet égard [5]. Ainsi, Amatéras fut conçue, au début, comme le soleil même, âme et corps, esprit vivant uni à son enveloppe

1) *Ibid.*, p. 29.
2) *Ibid.*, pp. 44 et 50-51.
3) Voy. p. 309, n. 3.
4) Voy. p. 312.
5) Voy. p. 32.

brillante[1]. Mais peu à peu, évidemment, les progrès de la raison amenèrent les Japonais à voir surtout dans cet astre au cours si régulier un simple objet de la nature physique ; par degrés, l'élément personnel s'en détacha, se transforma en une divinité anthropomorphique : et bien que le rôle divin d'Amatéras, présidant au gouvernement des cieux comme l'empereur vivant à celui des îles, pût fort bien se concilier avec la notion d'une divinité solaire indivisible, cette fonction de direction générale, appliquée bientôt à la politique terrestre et à la surveillance des progrès impériaux, dut nécessairement tendre à développer le caractère humain de la déesse. Rien de plus général qu'une telle évolution, l'intelligence des peuples ayant travaillé partout de même manière[2]. Mais si la pensée critique modifie la foi, elle ne détruit pas les vieux sentiments, et les plus antiques croyances reparaissent bien vite. Les Japonais continuèrent de croire aux anciens mythes qui impliquaient la personnalité du soleil ; ils gardèrent, côte à côte, cette notion primitive et ses développements ultérieurs ; si bien qu'au XIXe siècle même, nous

1) Et pas du tout comme un Esprit distinct qui régnerait sur le soleil. Tous les anciens textes nous disent qu'Amatéras gouverne, non pas le soleil, mais le ciel. La théorie contraire n'est qu'une invention des érudits japonais du XVIIIe siècle, qui de là a passé chez les commentateurs européens, peu préparés à comprendre la notion animiste des religions primitives. M. Chamberlain nous dit par exemple (*Things japanese*, p. 375) que dans l'ancienne mythologie japonaise, « the sun is ruled over by a goddess » ; c'est « is a goddess » qu'il fallait écrire. (Même erreur pour la lune ; voy. plus bas.)

2) Par exemple, dans l'Inde, les hymnes védiques nous présentent le soleil « tantôt comme un objet naturel gouverné par un dieu particulier, tantôt comme étant lui-même un dieu qui engendre et contrôle d'autres êtres ». (Muir, *Sanskrit Texts*, vol. V, Introd.). — Chez les Grecs, Apollon, qui semble bien avoir été d'abord le soleil lui-même, devient un héros de légendes indépendant ou même une personnification d'idées morales (cf. l'Apollon d'Homère, *Odyssée*, VIII, 270, à l'Apollon de Pindare, dans A. Croiset, *La poésie de Pindare*, p. 177 seq.) ; mais entre ces deux formes extrêmes, on voit subsister Hélios Hypérion ; et ce dernier dieu à son tour apparaît tantôt comme le soleil physique, tantôt comme un homme qui gouverne le soleil en menant son char. — Ces contradictions arrivent à leur apogée dans les mythes où on voit le soleil, comme héros légendaire, s'attaquer au soleil matériel (exemple : le dieu solaire Maui, en Nouvelle-Zélande. Voy. A. Réville, *op. cit.*, t. II, pp. 33 seq. et p. 231).

voyons Hirata célébrer « la Personne rayonnante de l'auguste Amatéras », et lui adresser ses prières[1]. A l'heure présente, la même foi subsiste encore au fond des âmes : le peuple japonais adore le soleil[2] comme un dieu vivant[3]; il ne lui rend pas un culte vague, en esprit, mais un culte direct, en pleine réalité, lorsque l'astre glorieux se lève en face de son fidèle, chaque matin, illuminant et réchauffant toutes choses, ou le soir, lorsqu'il va s'abîmer dans la nuit[4]; et telle est la croyance intime, instinctive, de toute la masse religieuse, depuis l'artisan qui, du fond de sa boutique obscure, se tourne vers la clarté de l'aurore, frappe des mains et récite pieusement sa prière à la déesse, jusqu'au pèlerin qui,

1) Dans le *Tama no Mi-hashira* (1813). Cf. T, III, app., pp. 66 et 74. — On retrouverait ce sentiment jusque dans les documents officiels. Par exemple, dans le mémoire du 5 mars 1869, où les grands seigneurs féodaux offrent à l'empereur de lui rendre leurs territoires : « Nous osons lui présenter l'humble expression de notre loyalisme, sur lequel nous prions le Soleil céleste de faire briller tout son éclat. » (Adams, *History of Japan*, vol II, p. 181).

2) Tantôt sous son nom japonais d'Amatéras, tantôt sous la forme chinoise de ce nom : Tennsbòkò-Daïdjinn. (Voy. *Handbook for Japan*, pp. 12, 168 176, et cf. plus haut, p. 135.)

3) Plusieurs fidèles shinntoïstes que j'interrogeais, au Japon, sur leur véritable pensée à cet égard, m'ont affirmé qu'ils n'adoraient nullement en Amatéras un esprit plus ou moins indépendant qui gouvernerait le soleil, mais bien le soleil réel, matériel, l'astre animé qui donne la lumière et la chaleur aux hommes.

4) Temps d'adoration du soleil, à l'heure actuelle : surtout le matin à son lever, comme dans N, II, 307 (en particulier, le premier lever de soleil de l'année : *hatsou-hi-no-dé*); souvent le soir, à son coucher; jamais à midi ou à d'autres moments de la journée. Cependant, à Tokio même, M. Griffis a observé l'adoration du soleil une après-midi, vers le soir d'ailleurs, après une longue quinzaine de journées pluvieuses. « Je n'oublierai jamais, dit-il, la scène à laquelle j'assistai lorsque O Tenntô Sama (le soleil seigneur du ciel) se mit à briller sur les rues boueuses. En un instant, et pour ainsi dire avec la promptitude d'un exercice militaire, des vingtaines de gens s'élancèrent hors de leurs maisons et, le visage tourné vers l'ouest, s'agenouillant, s'accroupissant, commencèrent à prier et à adorer le grand luminaire ». (*Religions of Japan*, p 87). Des faits de ce genre montrent bien qu'il s'agit là, non d'un culte formaliste et atténué, mais d'une adoration profonde et spontanée. « La croyance commune des basses classes, écrit Sir Ernest Satow lui-même, paraît être que le soleil est réellement un dieu »; et il constate la fréquence actuelle de ce culte. (Cf. T, III, app., p. 74.)

à la cime du Foujiyama, se prosterne ébloui devant les premières flèches d'or de l'astre et l'adore en penchant son front sur les rochers[1].

1) Lieux d'adoration actuels : la maison du fidèle ; les temples ; les endroits d'une ville d'où on peut le mieux contempler le lever ou le coucher du soleil ; en bateau ou en chemin de fer, certains points choisis (mais toujours au lever ou au coucher de l'astre). — A Tokio, par exemple, les endroits favoris pour attendre le lever du soleil sont Takanawa, Shinagawa (au bord de la mer), Sousaki (à gauche de l'embouchure de la rivière Soumida), la colline d'Atago dans le parc de Shiba (au sommet ou au pied de la tour qui domine cette colline), le haut temple de Tenndjinn (à Lioushima, dans le quartier de Kannda), Sannodaï (dans le parc d'Oueno), la tour de Riounnlakou (mot à mot : la tour qui dépasse les nuages, dans le quartier d'Açakça). Le 1[er] janvier surtout, de nombreux fidèles vont ainsi assister à la glorieuse ascension de la déesse, surgissant de la mer, et lui présenter à cette occasion les requêtes les plus variées. — Sur les jonques ou les bateaux à vapeur qui font le service de la Mer Intérieure, toujours quelques passagers pieux adorent le soleil à l'un des deux moments habituels ; tous les bateliers (les *senndos*) doivent absolument, d'après la coutume, l'adorer à son lever, et c'est à ce moment qu'ils peuvent deviner le temps qu'il fera dans la journée. En chemin de fer, quand on passe devant le mont Fouji, soit vers la mer (par exemple, à l'ancien lac Hamana, entre Hamamats et Maézaka, à mi-chemin entre Yokohama et Kobé), soit encore devant l'étincellement superbe des dauphins d'or du château de Nagoya, au lever ou au coucher du soleil, et en général lorsqu'on peut apercevoir d'un point quelconque du trajet l'un de ces deux phénomènes, le même culte est rendu par nombre de voyageurs (surtout des 3[e] classes, et surtout les vieilles gens, car la coutume de prier dans les trains se perd peu à peu) — Il faut bien remarquer qu'ici le sentiment esthétique est tout à fait absorbé dans le sentiment religieux, malgré l'amour des Japonais pour les beaux spectacles de la nature. Un détail significatif : à Flamiga-oura (dans la province d'Icé), endroit qu'on regarde comme le meilleur point de vue de l'archipel pour contempler le soleil levant, tout le monde l'adore entre deux rochers unis par une corde où sont suspendues les pailles de riz sacrées (*shimé-nawa*). — Pour ma part, je dois avouer qu'un matin, au sommet du Fouji, me voyant seul, dans un paysage de jugement dernier, en face de l'astre rayonnant qui m'apparaissait comme le dernier être vivant de la création, j'eus l'illusion très vive que c'était un être personnel ; et un instant après, lorsque je vis accourir de toutes parts les pèlerins qui se hâtaient pour l'adorer, leur croyance me parut absolument naturelle. Si Herbert Spencer s'était trouvé là, peut-être aurait-il abandonné sa théorie du culte du soleil issu du culte des morts par l'intermédiaire d'erreurs sur les noms posthumes.

Auprès de cette triomphante déesse du jour, le dieu de la Lune[1] semble bien pâle; et en effet, il n'obtient qu'une place très inférieure dans le panthéon japonais. A peine sa naissance a-t-elle été signalée qu'il disparaît de la légende. D'après les premiers textes, il devait être le compagnon du Soleil et partager son gouvernement[2]; mais, dans la suite du récit, il ne joue plus aucun rôle, et son existence même n'est plus signalée. C'est à peine si on le verra se manifester, une seule fois, à une époque tout à fait tardive, pour réclamer un culte : et encore n'est-ce pas pour lui-même, mais pour son ancêtre le dieu Takaghi[3]. Il est donc certain qu'au début du VIIIe siècle, Tsouki-yomi était un dieu depuis longtemps négligé. Mais il est fort probable aussi qu'à une époque plus lointaine, il avait tenu un tout autre rang dans la religion japonaise. Peut-être avait-il brillé d'un éclat plus vif que le soleil lui-même dans les temps les plus reculés, quand ses

1) *Tsouki-yomi-no-mikoto* (K, 43 seq.; N, I, 19 seq.) M. à m. : l'auguste lune des ténèbres. Appelé aussi, (dans une variante du N, *ibid.*), *Tsouki-youmi*, c'est-à-dire l'arc des ténèbres; ce qui, rapproché surtout du mythe (*ibid.*, p. 20) qui fait émaner le dieu d'un miroir de cuivre blanc, évoque le souvenir de l'arc d'argent classique. — Certains auteurs, (par ex. le Rév. C. Munzinger, *Die Japaner*, Berlin, 1898, p. 193), représentent à tort la lune comme une divinité féminine. (Voy. le *Mannyôshiou*, livres 6, 7, 10, où le dieu de la lune est appelé *Tsouki-yomi-wotoko*, ou *Tsouki-hito-wotoko*, c'est-à-dire justement l'*homme-lune* ; et cf. plus haut, p. 310, n. 3).

2) K, 43. Cf. N, I, 19 : « Son rayonnement ne le cédait en splendeur qu'à celui du soleil. Ce dieu devait être le compagnon de la déesse du Soleil, et prendre part à son gouvernement. C'est pourquoi Izanaghi et Izanami l'envoyèrent aussi au ciel. »

3) Année 487 : « Kotoshiro Ahé no Omi, agissant en vertu d'un ordre impérial, vint en mission à Imna. Alors le dieu de la Lune, par la bouche d'un certain homme, s'adressa à lui, en lui disant : « Mon ancêtre Taka-mi-mousoubi [autre nom de Takaghi; cf. K, 15 et 96] a eu le mérite de contribuer à la création du ciel et de la terre. Qu'on lui rende un culte en lui consacrant des hommes et du terrain. Je suis le dieu de la Lune, et il me sera agréable qu'une offrande soit faite selon son désir. » Kotoshiro retourna donc à la capitale, et rapporta toutes ces choses à l'empereur. Les rizières d'Outaaraçou furent consacrées au dieu, et Oshimi no Soukouné, l'ancêtre des Agatanoushi de Youki, fut désigné pour le service de son temple. » (N, I, 391.)

adorateurs étaient au niveau de ces tribus arriérées qui, de nos jours, sont encore fidèles au vieux culte lunaire[1]. A tout le moins, si le *Kodjiki* l'oublie, le vieux mythe explicatif que nous a gardé le *Nihonnghi* suffit à prouver son importance passée[2], et les textes qui nous annoncent sa mission, à côté de celle d'Amatéras, demeurent comme les indices très anciens d'un édifice abandonné et détruit, mais dont les fondations prouvent l'existence historique. Pour la lune, comme pour le soleil, les progrès de la raison devaient atténuer peu à peu l'adoration primitive : ils l'ont refroidie plus vite pour la lune, parce qu'elle n'avait pas l'éclat vainqueur du soleil.

Cette rareté des mythes lunaires dans les anciens documents devait laisser le champ libre à l'imagination des théologiens indigènes. D'autant plus que cet astre mystérieux, qui parfois chasse les terreurs de la nuit, mais qui parfois aussi les exaspère, devait fatalement provoquer chez les Japonais, comme chez tant d'autres peuples, une impression vague, mêlée d'admiration et de peur. Ils se trouvèrent donc partagés entre le désir de l'adorer et la crainte de subir ses influences malignes[3]. Le terrain était ainsi préparé pour

1) Voy. A. Réville, *op. cit.*, II, p. 226, et *pass.*

2) Voy. plus haut, p. 32. — Cf. aussi J. Dooman, *The beginning of Japanese history, civilization, and arts*, dans T, XXV, p. 79.

3) Influences qui d'ailleurs peuvent être réelles, vu l'intensité du clair de lune japonais ; c'est ce que me disait un jour le Dr Scriba, professeur à la Faculté de médecine de Tokio. — Cf., chez les Grecs, le dédoublement de Sélénè et d'Hécate, exprimant ces deux sentiments opposés. (Voir Bouché-Leclercq, *Hist. de la Divination*, I, 339 ; II, 129, n. 1, 270, 272). — Hirata fait observer que, malgré les vers du *Mannyôshiou* en l'honneur de la lune, on regardait en général comme néfaste de l'admirer ; et il en donne pour raison (sans doute inexacte) un vers du *Icé Monogatari* (*Contes d'Icé*) qui dit que « l'homme vieillit en accumulant les lunes ». Il constate cependant la coutume de faire des offrandes à la lune, le 15e jour du 8e mois ; mais il pense que c'est probablement un usage venu de la Chine. (Voy. T, III, app., p. 75.) Je crois au contraire qu'il s'agit là d'un culte tout à fait spontané, qui a eu son origine à la fois dans l'habitude générale des Japonais d'aller contempler tous les grands spectacles de la nature et dans le sentiment d'adoration qui s'éveille en eux dès qu'ils sont en présence de l'objet admiré. L'influence chinoise a pu modifier quelques formes secondaires de ce culte : elle ne l'a pas créé.

les érudits du shinntoïsme, qui finirent par identifier la lune avec l'empire souterrain où règne Szannoô, dieu des tempêtes et maître des Enfers. Cette théorie reposait, sans contredit, sur des arguments fort spécieux[1], qu'on

1) Hirata, après Hattori, et contre l'opinion de Motoori qui regardait tout naturellement le *Yomi* comme la demeure des morts (voy. notre chapitre sur le *Séjour des dieux*), donne les raisons suivantes pour identifier la lune avec ce royaume souterrain. D'abord, le mot *yomi* dans le nom du dieu *Tsouki-yomi* est évidemment le même que le mot *yomi*, employé pour désigner l'empire des ténèbres où Szannoô finit par se réfugier. Ensuite, bien que dans le *Kodjiki* le gouvernement de la mer soit donné à ce dernier dieu, un passage correspondant du *Nihonnghi* parle du dieu de la Lune comme ayant été désigné pour cette fonction. Le meurtre de la déesse de la Nourriture est attribué à Szannoô par le *Kodjiki*, à Tsouki-yomi par le *Nihonnghi*. Le fait que les marées suivent le mouvement de la lune devient une nouvelle raison de conclure que les deux dieux ne font qu'un. Au reste, de même que toute la région pénétrée par la lumière du soleil fut appelée *hirou* (le jour), de même le *yorou no ouosou Kouni* (le royaume de la nuit), que Tsouki-yomi fut chargé de gouverner, s'identifie très bien avec le *Yomi*, où la clarté du ciel doit être interceptée par la terre. Enfin, la notion du *Yomi* comme séjour des morts doit être regardée comme relativement moderne ; d'autant plus que les quelques dieux que les anciennes annales nous signalent comme ayant visité ce royaume souterrain étaient encore en vie lorsqu'ils y entrèrent. (Voy. le *Sanndaïko*, pp. 15, 16, etc.) — Ces arguments me semblent plus ingénieux que conformes à la tradition primitive. En effet, remarquons d'abord que le *Yomi* a d'autres noms, qui précisent bien son caractère. C'est le *Né no Kouni*, m. à m. « pays-racine » (expression qui se trouve déjà dans le *Nihonnghi*, I, p. 20, et que les érudits shinntoïstes n'expliquent pas, comme on pourrait s'y attendre, par l'idée qui chez nous a fait naître l'expression « manger le blé par la racine », mais bien par l'idée que cette région est à la racine de la terre) ; puis, le *Soko no Kouni*, ou pays du fond ; le *Shta-tsou-Kouni*, ou pays d'en dessous ; le *Né no Kataçou Kouni*, ou pays du coin (*kataçoumi*, dans le sens de la partie la plus basse ou la plus éloignée. Voy. T, III, app., p. 58). Sous tous ces noms, on trouve la notion très nette que le *Yomi* est un royaume souterrain. Quel est l'argument fondamental de Hirata pour assimiler cette région à un astre ? C'est que le mot *yomi* se retrouve également dans le nom du dieu de la Lune. Mais c'est jouer sur les mots : car de ce que *yomi* signifie à la fois l'obscurité du ciel pendant la nuit et l'obscurité du tréfonds de la terre, il ne s'ensuit évidemment pas qu'il faille identifier ces deux régions. Lorsque nous parlons d'une « belle nuit » ou de la « nuit éternelle », nous ne parlons pas de la même nuit. Donc, de ce que Szannoô est descendu au royaume des ténèbres, on ne saurait conclure qu'il est monté dans la lune. En attendant, Szannoô et Tsouki-yomi sont pris l'un pour l'autre dans deux mythes. L'un est celui du meurtre de la déesse de la Nourriture, pour lequel nous adoptons de préférence la version du *Nihonnghi*

pourrait encore appuyer par des considérations tirées d'autres religions primitives [1]; mais elle avait pour résultat nécessaire de transformer tout le caractère du dieu : Tsouki-yomi devenait le gouverneur de la lune, au lieu d'être la Lune en personne [2]; et c'est une conclusion que les anciens textes ne nous permettent pas d'accepter [3].

(voy. p. 33, n. 1); mais Tsouki-yomi apparaît alors dans sa fonction lunaire habituelle, et non dans celle d'un dieu des mers. L'autre est l'attribution aux grandes divinités de leurs domaines dans la nature ; mais comme l'océan est assigné à Szannoô par tous les textes, à l'exception d'une seule variante du *Nihonnghi* (I, 28), nous croyons plus prudent de nous en tenir à la tradition générale. (Dans le *Kodjiki*, 43; et dans le *Nihonnghi* lui-même, 19, 20, 32, etc., où toujours Szannoô reçoit le royaume des mers, tandis que Tsouki-yomi, frère de la déesse solaire comme dans Hésiode la Lune est la sœur du soleil, est toujours associé au gouvernement céleste.) Reste alors l'argument tiré de cette idée que les dieux seraient descendus vivants aux Enfers. Mais tout au contraire, nous n'y voyons entrer Izanami qu'au moment où elle vient de mourir; Izanaghi, qui va l'y poursuivre, ne rencontre qu'une masse de pourriture; et par conséquent, lorsqu'on nous dit qu'un dieu finit par s'y retirer, c'est apparemment qu'il passe dans l'autre monde. Tout cela est fort clair pour qui ne cherche pas dans nos mythes la cosmogonie savante que les théologiens shinntoïstes ont voulu à toute force y trouver.

1) Par exemple, au Brésil, la conception d'un méchant dieu lunaire qui habite les demeures souterraines où l'astre disparaît chaque jour (voy. A. Réville, *op. cit.*, I, p. 367; cf. p. 391, etc.). On pourrait donc être tenté, sans aller jusqu'à confondre comme Hirata le ciel nocturne et le séjour des morts, de rapprocher au moins Szannoô et Tsouki-yomi. Par malheur, il n'existe pas un seul texte qui identifie les deux divinités, tandis qu'au contraire de nombreux passages les font apparaître, en même temps, comme des personnages distincts du drame mythique.

2) De même qu'en vertu de cette théorie, Amatéras n'était plus le Soleil, mais seulement un esprit qui le gouverne. Or, tous les textes nous disent que le Soleil et la Lune furent appelés au gouvernement céleste, et pas un texte ne nous dit que le soleil et la lune soient gouvernés par un Esprit distinct. — M. Chamberlain n'en écrit pas moins que la lune appartient (*belongs to*) à un frère d'Amatéras (qui d'ailleurs, pour lui aussi, est Szannoô. *Things Japanese*, p. 375. — Cf. plus haut, p. 323, n. 1). — Conséquences du système de Hirata : après s'être vu obligé de transformer nos vieux récits de la manière la plus étrange (voy. T, III, app., p. 68), il aboutit à composer une prière en l'honneur « d'Izanami et des autres dieux qui habitent la lune. » (*Ibid.*, p. 74.)

3) Toutes les fois qu'un dieu a plusieurs noms, nos vieux documents, très attachés à ces questions de forme, ne manquent pas de les énumérer par le menu; si donc aucun passage ne nous dit que Szannoô est un des noms de

Elle n'a pas été adoptée non plus par le peuple japonais qui, fidèle à la notion primitive, continue d'adorer la Lune comme un dieu vivant. Sans doute, Tsouki-yomi est toujours négligé : peu de lettrés lui rendent un culte; et même chez le vulgaire, le sentiment esthétique tient à peu près autant de place que le sentiment religieux dans la contemplation de l'astre[1]. Mais la lune n'en reçoit pas moins, avec les hommages dus à sa beauté, les offrandes réservées aux puissances divines[2]; le peuple qui va voir sa superbe ascension, à certaines époques[3] et à certains endroits favoris[4], s'élève de l'admiration à la prière; le ravissement des

Tsouki-yomi, ou l'inverse, c'est qu'ils n'ont jamais été identifiés dans le Shinntô primitif.

1) A l'exemple de leurs aïeux, qui se faisaient construire des pavillons spéciaux pour cette contemplation, les Japonais d'aujourd'hui sont fanatiques du clair de lune. Mais il suffit d'avoir observé une seule fois le peuple, au bord de la mer, par une des nuits traditionnelles, pour se rendre compte de la différence qui existe entre le culte de la lune et celui du soleil. En somme, au moment où la lune se lève, tous sont saisis d'admiration, beaucoup font une courte adoration, mais un petit nombre seulement la prolongent; il semble que tous aient hâte d'en finir avec la formalité religieuse pour se livrer tout entiers au plaisir des yeux.

2) On offre des gâteaux de riz à la lune, puis on les mange en la regardant. Ces gâteaux s'appellent *tsouki-mi-danngo* (gâteaux de la contemplation lunaire), ce qui indique assez qu'ici le spectacle domine ; mais l'offrande religieuse n'en subsiste pas moins. Ce caractère est bien marqué surtout par les noms de « lune des haricots », donné à la lune la 15e nuit du 8e mois, et de « lune des châtaignes », la 13e nuit du 9e mois ; à ces deux époques, on présente à l'astre, outre les haricots ou les châtaignes qui distinguent la fête, des bouquets d'eulalies et de lespédézas. — Cf., pour la Chine, de Groot, *Les fêtes annuelles à Emoui*, trad. C. G. Chavannes, pp. 468 seq., 473 seq., 510 seq. et pass.

3) Époques traditionnelles : surtout les trois grandes nuits du trimestre d'automne, c'est-à-dire la 26e nuit du 7e mois, la 15e du 8e (et les nuits environnantes), enfin la 13e du 9e, d'après l'ancien calendrier, soit cinq ou six semaines avant ces dates, d'après le calendrier actuel. On adore le lever de la lune ; puis on admire paisiblement le spectacle, souvent jusqu'aux premières heures du matin, en buvant quelques coupes de vin de riz et en improvisant des vers de circonstance.

4) Les lieux préférés sont naturellement, comme pour le soleil, soit des endroits élevés, soit surtout les bords de la mer : les rivages de Teppodzou,

yeux s'achève dans l'adoration du cœur[1]. C'est assez pour qu'en rapprochant de ces sentiments contemporains les mythes primitifs qui attribuent à la Lune la même naissance qu'au Soleil, le même gouvernement parallèle et la même importance dans un même récit fameux, nous la classions sans hésiter dans la catégorie des vieilles divinités naturistes[2].

Sousaki, Shibaoura, Takanawa, Shinagawa, Hakkéïsaka, Hanéda, la colline d'Atago, le plateau de Loushima. L'image de la lune vue par réflexion dans l'eau attire aussi de nombreux admirateurs sur les bords de la Soumida, de la rivière de Matsousaki, de la Tatégawa, de l'Onagnigawa, de la Tamagawa. Un simple agenda contemporain, le *Dennka Hôtenn* (ou Code-Trésor à se transmettre de génération en génération, rédigé chez Hakoubounnkan, 27e année de Meiji), devient lyrique dès qu'il aborde le chapitre du clair de lune (*kouanghettsou*, ou contemplation de la lune, en chinois) : « Aux ondes d'or et aux vagues d'argent, dit-il, si on monte *sur* la lune dans une jonque légère, et si on descend la rivière Soumida au vent de l'automne qui vient des deux bords, l'homme sentira qu'il n'est pas de ce monde. » Et plus loin : « Lorsqu'on contemple la lune de l'étang de Shinobaze ou de l'étang Tameiké à Açakça, quoiqu'on soit dans la rue, le spectacle est effroyablement (*sousamadjiki*) admirable. » En somme, c'est toujours le sentiment esthétique qui domine : la lune est plus admirée que le soleil, et moins adorée, mais il n'y a là qu'une différence de degré.

1) Ce sentiment est si naturel chez l'homme que, dans la Bible, Job se vante d'avoir résisté à la tentation d'adorer la lune, lorsqu'il la contemplait dans sa course magnifique (*Job*, xxxi, 26 seq.). Au Japon, un de mes collègues allemands surprit un soir sa petite fille en train d'adorer la lune qui montait derrière les arbres du jardin.

2) Dans le *Yamato-bimé-Séiki* (début du xiie s.), la lune est représentée comme un homme à cheval ; et quoi qu'en dise M. Florenz (*Nihongi, Zeitalter der Götter*, p. 27, n. 16), cette conception peut fort bien être indigène, la lune étant, pour les vieux Japonais, une divinité masculine qui chemine dans le ciel. Aujourd'hui, l'imagination populaire voit surtout dans la lune un lièvre, qui prépare des gâteaux en pilant du riz dans un mortier. Est-ce un simple emprunt à la légende chinoise, comme le pense M. Chamberlain (*Things japanese*, 375) ? Rien ne le prouve ; car, outre que la notion japonaise s'appuie sur la langue même (*motchi* signifiant à la fois « pleine lune » et « gâteau de riz »), l'idée générale du lièvre lunaire se retrouve dans toutes les parties du monde, soit dans l'antiquité (Grèce, Inde, Égypte), soit de nos jours : en Asie encore, chez les Thibétains ; en Afrique, chez les Zoulous ; en Amérique, chez les Mexicains ; en Europe même, chez les Russes (voy. Lang, *op. cit.*, p. 121 ; E. Lefébure, dans *Mélusine*, t. VIII, n° 2, col. 25 seq. ; de Gubernatis, *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, p. 187, 399 ; de Groot, *op. cit.*, p. 497, 501 ; etc.).

Après le glorieux soleil flamboyant, après la lune brillante, mais déjà si pâle, le lointain scintillement des étoiles va paraître encore plus humble et plus effacé. Ces petits points lumineux semblent fixes; et c'est pourquoi l'antique astronomie, qui mettra longtemps à remarquer l'existence de planètes errantes, commence par n'élever au rang des astres que le soleil et la lune, dont la course éclatante s'impose à l'observation. De plus, l'utilité pratique des deux grands luminaires est manifeste; mais à quoi peuvent bien servir les étoiles[1]? Or, nous savons que, d'une part, le mouvement des objets physiques est le phénomène le plus propre à éveiller l'idée de personnes animées, et que, d'autre part, ce fut surtout la peur de la nuit qui fit adorer les dieux de la lumière. D'où il suit que, d'une manière générale, les religions primitives qui élevaient le plus volontiers la lune et le soleil au rang des dieux négligeront aisément d'y admettre les étoiles[2], et que, dans tous les cas, la déification sera plus vague, le culte plus rare. C'est ce qu'on observe au Japon.

En effet, tandis que la déesse du soleil y est reine dans la religion, et tandis que le dieu de la lune y est roi dans la poésie, les étoiles au contraire n'apparaissent presque jamais, ni dans les textes sacrés, ni dans les recueils littéraires; et manifestement, le silence des poètes fait assez pressentir l'état d'esprit des hommes religieux[3]. Cependant, il ne faut rien exagérer[4]; et s'il est certain que, dans les vieux docu-

1) Au XIXe siècle, Hirata constate qu'on croit en général les étoiles dépourvues d'utilité pratique. Il répond qu'elles pourraient servir à guider vers le Japon les lointains Barbares, s'ils comprenaient que leur devoir est d'y amener des navires chargés de tributs pour l'empereur (T, III, app., p. 62).

2) Voy. sir John Lubbock, *Origines de la civilisation*, pp. 312 seq.

3) On a souvent remarqué que les Japonais admirent beaucoup moins les étoiles que nous, qui en avons fait un lieu commun de notre poésie. Comme le dit M. Chamberlain, « jamais aucun barde japonais ne les a apostrophées comme la Poésie du Ciel » (*Things japanese*, p. 376; cf. K, Introd., p. LX). Elles sont cependant louées quelquefois, comme nous allons en voir la preuve, un peu plus loin, dans une des plus antiques poésies japonaises.

4) Itchikawa allait jusqu'à affirmer que les étoiles ne sont pas mentionnées une seule fois dans les récits de l'âge des dieux (voy. T, III, app. p. 27).

ments, nous ne pouvons découvrir aucune trace d'un culte stellaire formel, en revanche nous y trouvons des indices très nets d'une vague divinisation, bien antérieure sans doute au temps où furent écrites nos légendes. C'est d'abord le dieu Kagacé-ouo, « le Mâle brillant »[1], le seul qui refusa de se soumettre aux deux dieux célestes envoyés pour pacifier le pays, lorsqu'ils eurent mis à mort « les divinités mauvaises et les tribus des herbes, des arbres et des rochers[2] ». Puis, c'est le dieu-tisserand Také-ha-dzoutchi, qu'ils lui dépêchèrent ensuite, et qui sut l'amener à composition[3]. Assurément, Kagacé-ouo n'est pas traité avec beaucoup de respect par l'auteur de notre récit : car tandis que le Soleil porte toujours le titre de dieu, et tandis que la Lune reçoit au moins l'épithète d'auguste, le nom de l'étoile n'est pas accompagné du moindre terme d'honneur[4]; mais n'oublions pas que, dans ce mythe, il s'agit d'un rebelle et d'un vaincu[5]; et au reste, le dieu-tisserand, qui représente aussi sans aucun doute une étoile et qui semble toucher de près à Kagacé-ouo, porte, lui, le titre d'auguste[6]. En tout cas, le « Mâle brillant » joue sans

1) Appelé aussi, dans une variante (N, I, 79), Ama-tsou-mika-boshi et Améno-Kagacé-ouo, ce qui indique toujours un dieu du ciel, bien qu'il apparaisse dans une aventure terrestre.

2) N, I, 69. Dans la variante p. 79, Kagacé-ouo nous est même donné comme une divinité céleste, dont les deux envoyés demandent l'exécution avant de descendre pour pacifier le pays.

3) N, I, 70. L'idée contenue dans le nom de Take-ha-dzoutchi (brave-feuille-aîné) n'est pas bien claire; mais aucun doute sur le titre de dieu-tisserand, exprimé par le mot *shidzouri* ou *shidori* (*shidzou*, étoffe; *ori*, tisser).

4) Ni *kami*, ni *mikoto*. (Ces deux termes sont d'ailleurs à peu près synonymes).

5) La variante N, 79 le qualifie de « mauvais dieu », mais de dieu tout de même.

6) La nature stellaire de ce second dieu résulte assez de la coïncidence frappante qui existe entre son genre d'occupation d'une part (cf. plus bas, sur les autres divinités tisserandes), et d'autre part son intervention directe auprès de Kagacé-ouo. (Car dans ces récits de soumission, si fréquents au cours de nos mythes, nous voyons sans cesse que celui qui obtient le résultat demandé est un héros qui touche de près au vaincu, son père par exemple.)

contredit un rôle d'une certaine importance, puisqu'il est le dernier héros qui s'oppose à la descente du fils des dieux. Mais est-ce là, comme on l'a souvent dit[1], la seule légende antique où apparaissent les étoiles? En aucune façon; car le centre même de toute l'histoire sacrée, c'est la Tranquille rivière du ciel[2], et les mythes du feu renferment à cet égard des passages bien significatifs. En effet, lorsqu'Izanaghi tue le dieu du Feu, le sang de ce dernier rejaillit jusqu'au ciel et, comme le lait de Junon[3], retombe en étoiles. Non seulement il va tacher les innombrables rochers de la rivière céleste[4], c'est-à-dire des étoiles déjà[5], et même, d'après une des variantes[6],

1) Comment M. Aston et M. Florenz, qui ont traduit le mythe des deux dieux stellaires (Aston, *op. cit.*, p. 69, Florenz, *op. cit.*, p. 168), peuvent-ils soutenir l'un et l'autre, après Hirata (T, III, app., p. 61), que Kagacé-ouo est le seul dieu-étoile mentionné dans les mythes japonais? Voy. d'ailleurs plus bas, pour d'autres étoiles divinisées.

2) Voy. N, I, 23, 39, 42, etc.

3) Les Japonais auraient applaudi aux vers de Musset :

« Une goutte de lait dans la plaine éthérée
Tomba, dit-on, jadis du haut du firmament.
La Nuit, qui sur son char passait en ce moment,
Vit ce pâle sillon sur sa mer azurée,
Et secouant les plis de sa robe nacrée,
Fit au ruisseau céleste un lit de diamant. »

La conception vague d'un fleuve qui coule parmi des rochers étincelants répond en effet très bien à l'antique notion japonaise.

Cf. aussi la légende finnoise d'après laquelle le lait d'une déesse devient le minerai de fer rougeâtre du pays. (A. Réville, *op. cit.*, II, 192.)

4) N, I, 23, 29. (Le *Kodjiki*, p. 32, ne parle que des rochers de la terre; mais un seul texte ne saurait prévaloir contre les nombreuses versions que le rédacteur du *Nihonnghi* avait puisées dans de vieux documents.)

5) La Voie lactée est, pour les Japonais, une rivière, où le caractère matériel domine; ses étoiles ne paraissent donc pas avoir été l'objet d'une divinisation spéciale; mais en tout cas, les gouttes de sang qui vont frapper les rochers de son lit ou qui se perdent dans l'espace deviennent certainement des dieux. (Voy. p. 158, n. 1.)

6) N, I, 29 : « Le sang jaillit et tacha les cinq cents rochers qui sont au milieu des quatre-vingts rivières du ciel. »

ceux de quatre-vingts rivières pareilles, mais il fait surgir ainsi des dieux nouveaux, dont les noms contiennent à la fois l'idée d'éclats de rocs, l'idée de feu, l'idée de soleil[1]; ne sont-ce pas des étoiles encore? Et l'étrange scintillement de certaines étoiles, qui sont blanches aujourd'hui, mais qui étaient rouges à l'époque où notre mythe s'élaborait[2], ne peut-il pas aider à comprendre l'illusion qui lui a donné nais-

1) Entre autres divinités issues du sang de Kagou-tsoutchi, nous trouvons : Mika no haya-hi (puissamment rapide, soleil), Hi no haya-hi (feu, rapide, soleil), Iha-sakou (rocher, éclat), Né-sakou (racine, éclat), Iha-tsoutsou-ouo (rocher, aîné, mâle), etc... (N, I, 23, 29; et cf. l'opinion de certains commentateurs japonais, qui font venir *hoshi* (étoile) de *ho-ishi* (feu, pierre). Une version nous dit même, non pas que le sang du Feu fit naître des dieux en tachant les rochers de la Voie lactée, mais que ce sang engendra ces rochers (N, 23), ce qui supposerait leur divinisation.

2) Nombre d'étoiles, aujourd'hui même, sont rouges, rougeâtres ou jaunissantes (voy. C. Flammarion, *Les étoiles*, p. 692 seq., catalogue de 622 étoiles rouges, et p. 74, planche d'étoiles colorées); mais d'autres sont devenues blanches, comme Sirius, la plus brillante étoile du ciel, qui était rouge au temps de Ptolémée et que les Romains appelaient *rubra canicula* (Horace, *Sat.*, II, v; Sénèque, *Quest. nat.*, liv. I). Or, la formation de nos mythes du Feu est sans doute bien antérieure au IIe siècle de l'ère chrétienne, et d'ailleurs on ignore à quelle époque a pu se produire le changement de couleur. Remarquons, d'une part, que la Voie lactée est la région du ciel la plus riche en étoiles rouges, à commencer par l'étoile *mu* de Céphée, qu'on peut voir, à l'œil nu, flamboyante comme un grenat translucide; d'autre part, qu'un des endroits les plus lumineux de cette Voie lactée est justement dans les parages de la constellation du Grand Chien, où éclate Sirius. Notons aussi que John Herschell, dans ses observations au cap de Bonne-Espérance, aperçut soixante-seize étoiles rouges, dont quelques-unes lui « faisaient l'effet de gouttes de sang dans le miroir du télescope »; et que, pareillement, la variable rouge R du Lièvre, découverte par Hind en 1845, lui apparut comme « une goutte de sang sur le fond noir du ciel. » Très au-dessous du télescope, mais au-dessus de l'œil européen, il y a l'œil japonais, qui a su distinguer des mouvements (vol des oiseaux, galop du cheval) dont nous ne nous doutions pas avant la photographie instantanée, et des nuances que nos impressionnistes les plus hardis n'auraient jamais soupçonnées dans un paysage, sans la révélation que leur apportèrent les estampes à un sou de la vieille Édo. Il est donc permis de supposer que, soit en raison de l'aspect réel des astres au temps d'éclosion de la légende shinntoïste, soit en raison de l'acuité visuelle de ceux qui les contemplaient, le ciel apparut souvent aux Japonais primitifs avec un éclat rougeâtre et des taches sanglantes dont le mythe de Kagou-tsouchi ne serait que la fidèle expression.

sance. Peu importe d'ailleurs le sens de ce récit; car d'autres légendes, plus précises, vont faire intervenir des astres qu'on ne saurait contester; une surtout, qui nous parle de la Céleste Tisseuse. Dans une poésie d'un caractère primitif, une jeune déesse s'écrie : « Oh! c'est le dieu Adji-shiki qui traverse deux augustes vallées avec l'éclat des augustes joyaux assemblés, des augustes joyaux assemblés que porte autour de son cou la Vierge-tisseuse du ciel[1] ». Ici, plus aucun doute : nous retrouvons de nouveau la fonction si générale des étoiles, qui est de tisser des rayons comme une tisserande trame ses fils. Là-dessus, les commentateurs prétendent naturellement que cette étoile est d'importation chinoise, attendu qu'elle porte le nom de Tisserande comme un groupe d'étoiles fameux chez les Chinois[2]. Mais, sans parler même des autres pays où on peut observer un mythe semblable[3], n'est-il pas évident que l'idée essentielle de cette légende répond tout à fait à une tendance générale et spontanée de nos récits? Quelle était donc l'occupation d'Amatéras elle-même, lors-

1) K, 99. Le texte est à peu près le même dans le N, I, 75.

2) M. Aston identifie, sans autre explication, la Tisseuse du poème japonais (N, I, 75) à la Tisseuse chinoise *Tchi-Nu*, personnification d'un groupe stellaire formé de Véga et de deux autres étoiles de la Lyre ; et il prétend aussitôt tirer de là une indication quant à la date de ces vers, qui dans ces conditions n'auraient pu être écrits qu'après l'introduction de l'astronomie chinoise ou des mythes chinois y ayant trait. M. Chamberlain, critiquant Motoori (K, p. 99, n. 33), admet la même opinion comme évidente. M. Florenz l'adopte aussi (*op. cit.*, p. 181, n. 9), et s'étonne même que les savants japonais ne s'y soient pas rangés. Mais aucun de ces philologues ne donne le moindre argument sérieux à l'appui de cette confusion. La similitude des noms, seule base de leur théorie, ne prouve rien lorsqu'il s'agit, comme dans le cas présent, d'une désignation aussi générale que celle de l'occupation mythique d'une divinité. Une femme qui tisse s'appelle une tisseuse, et elle portera ce nom chez tous les peuples qui auront imaginé des déesses dont la fonction est de tisser.

3) Par ex., chez les Finnois, de jeunes déesses s'occupent à tisser, tantôt des vêtements, tantôt les rayons de l'arc-en-ciel ou les franges pourprées des nuages au soleil couchant (voy. A. Réville, *op. cit.*, II, p. 189). — Les étoiles, habiles à lier les fils de leur trame coutumière, doivent posséder aussi le pouvoir de délier. Ne serait-ce pas en vertu de cette idée que la magie hindoue compte sur deux étoiles, les « délieuses », pour dénouer les liens d'un mal redouté ? (Voy. Victor Henry, *op. cit.*, p. 203 et 204, n. 1.)

qu'un dernier outrage de son frère la contraignit à se cacher? Quel était le travail de sa jeune sœur, la petite déesse solaire[1]? Quel était celui de toutes les suivantes du Soleil aux rayons d'or? Le tissage[2]. Et comment Szannoô mit-il en désordre toute la « salle du tissage sacré »? En y précipitant un « céleste cheval pie », c'est-à-dire, peut-être bien, une étoile encore, à en juger d'après certains mythes hindous[3]. Que les Japonais en soient venus à penser, plus tard, que les hommes peuvent devenir des étoiles, rien de plus naturel, puisque les corps célestes étaient en principe, pour eux, des êtres analogues à la personne humaine[4]; et que, partant de là, ils

1) Voy. plus haut, p. 314. — Il ne serait pas impossible que le petit dieu Hirou-ko (K, 20; N, I, 15, 18, etc.), que l'interprétation traditionnelle appelle « la Sangsue », fût le pendant masculin de Hirou-mé, et par suite une étoile encore. Remarquons en effet que, dans plusieurs textes, on le représente comme engendré aussitôt après le soleil et la lune (voy. N, I, 19, 20).

2) Les diverses variantes de cet épisode, et notamment l'indication des divinités qui se blessèrent avec leurs navettes, montrent bien qu'il s'agissait là d'un véritable atelier de tissage, et que toutes prenaient plus ou moins part au travail. Dans le *Kodjiki*, pp. 53-54, Amatéras surveille, ses femmes tissent, et à la fin, ce sont elles qui sont blessées et qui meurent. Dans le *Nihonnghi*, p. 41, Amatéras elle-même met la main à la besogne, car c'est elle qui se blesse : et p. 45, c'est sa jeune sœur. Nous avons donc là tout un groupe de célestes tisseuses. Va-t-on soutenir qu'elles sont encore chinoises? C'est ce que M. Chamberlain n'hésite pas à faire (K, Introd., p. LXIX), par cette raison que les suivantes d'Amatéras ont exactement le même titre que la tisseuse du mythe chinois. Mais, outre qu'Amatéras ne porte pas ce titre et que sa jeune sœur s'appelle Ouaka-hirou-mé, comment ne pas apercevoir qu'avec un tel système il faudrait déclarer chinoises toutes les choses indigènes qui, sous le pinceau d'un rédacteur lettré, ont été désignées par des noms chinois? Une fois engagé dans cette voie, M. Chamberlain déclare, pour le même motif (*ibid.*), que « la Rivière du ciel est également chinoise », comme le sont apparemment aussi les légendes de tous les peuples qui ont cru voir une rivière dans le ciel.

3) Daim ou vache tachetés, qui figurent parmi les êtres célestes, et dont l'idée a pu venir, suivant certains commentateurs, d'une illusion produite par l'aspect des étoiles. Cf. N, I, 40. — N'y aurait-il pas, dans ce mythe japonais, le souvenir d'une comète, ou de l'apparition d'une étoile nouvelle et bizarre dans une constellation, ou de la chute d'une étoile filante extraordinaire?... Ce ne sont là que des hypothèses, mais que rendrait assez vraisemblables la tombée inattendue de ce cheval mystérieux dans le groupe des célestes tisserandes.

4) Cf. Lang, *Custom and Myth*, p. 33; *Mythes...*, p. 127.

aient fini par attribuer à leur Céleste Tisseuse toutes les aventures chinoises des trois étoiles de la Lyre[1], en attendant que l'astronomie de leurs illustres voisins leur apprît à observer Vénus et les Pléïades, Mars et Jupiter[2], rien de plus cer-

1) Étoiles qui, notons-le, étaient d'autant plus faciles à remarquer de part et d'autre et à identifier ensuite, que Véga est une des plus brillantes parmi les étoiles de première grandeur. — La légende chinoise a pour héroïne la Tisseuse, et pour héros le Bouvier, une étoile de la constellation de l'Aigle. D'après la version la plus répandue, au Japon du moins, Tenntéi, l'empereur divin du ciel, avait une fille habile à tisser, (d'où son nom japonais de *Shokou-djô*, la femme tisserande), et qui, toujours occupée à son travail, ne trouvait jamais le loisir de songer à sa toilette. Son père, ayant enfin pitié de sa solitude, la donna en mariage au céleste Bouvier, (*Kenn-ghiou*, conducteur de bœufs), qui demeurait de l'autre côté de la Rivière du ciel. Mais alors la jeune femme se mit à négliger son ouvrage. Le père des dieux, irrité, la fit revenir sur l'autre rive, et condamna en même temps son époux à ne plus la visiter qu'une fois par an, le 7e jour du 7e mois. Une autre version nous parle de deux mortels qui n'avaient que 15 et 12 ans lorsqu'ils se marièrent, qui vécurent jusqu'à 103 et 99 ans, et dont les âmes montèrent alors au ciel; mais comme le dieu suprême se baignait chaque jour dans la Rivière céleste, à l'exception seulement du 7e jour de la 7e lune, où il allait écouter les chants sacrés du bouddhisme, ce fut cette nuit-là seulement qu'il leur fut permis de se réunir sur le fleuve réservé. D'où la fête annuelle que les Japonais appellent, d'un vieux mot yamato, *Tanabata*, c'est-à-dire le septième soir, qu'on trouve sans cesse rappelée dans leur littérature, et qui consiste surtout, au point de vue religieux, à ériger sur les toits des maisons de longs bambous, auxquels sont suspendues des bandes de papier de cinq couleurs portant des louanges poétiques. (Pour les détails pratiques de cette fête, voy. un article d'A. Arrivet, *Coutumes anciennes*, dans la *Revue française du Japon*, juillet-août 1895. Cf., pour la fête en Chine, de Groot-Chavannes, *op. cit.*, p. 436 seq., et pour l'explication astronomique de la légende, Schlegel, *Uranographie chinoise*, p. 196, 494.)

2) N, I, 69; II, 353 et 409. Cf. aussi, pour les Hyades, la légende d'Ourashima, dans le *Tango-Foudoki* (VIIIe siècle), traduite par M. Florenz (*op. cit.*, p. 295). — Un dernier résultat, moins heureux, de l'influence chinoise fut d'amener les théologiens japonais du XVIIIe et du XIXe siècles à inventer les théories les plus bizarres pour embellir leurs vieux mythes. Voy. par ex. les fantaisies cosmogoniques de Hirata sur l'étoile polaire (*Koshi-Denn*, I, 7); ou mieux encore les essais d'explication de l'origine des étoiles, tantôt en examinant comment elles auraient pu naître de l'excès des matières remuées et dispersées dans l'espace par l'épée d'Izanaghi (idée de Satou Noboufoutchi, citée avec éloges par Hirata dans son *Koshi-Denn*, II, 36), tantôt en supposant que, la coquille de l'œuf primitif s'étant brisée, ses fragments durent être attirés par le mouvement rotatoire du soleil et entraînés ainsi dans la sarabande astronomique (idée de Hirata lui-même, *Koshi-Denn*, 38).

tain. Mais il n'en reste pas moins qu'à l'origine, eux aussi avaient eu leurs étoiles vivantes, qu'une animation générale des corps célestes les avait portés à diviniser, et qu'ils adorèrent sans doute à une époque reculée. Aujourd'hui, le Soleil est leur seul grand dieu et le culte de la Lune s'efface par degrés; quoi d'étonnant si les Étoiles, si menues auprès de ces deux grands astres, ne nous apparaissent déjà plus comme l'objet d'un culte formel au début du VIIIe siècle, alors que l'adoration de la Lune était elle-même sur son déclin? Les mythes du Mâle brillant, du divin Tisserand, de la céleste Tisseuse suffisent pourtant à montrer que, même alors, ils avaient encore des dieux-étoiles, derniers restes peut-être d'un culte plus profond et plus large, en tout cas preuves certaines d'un vieux naturisme originaire, très atténué, mais toujours vivant.

Au-dessous de tous ces astres divins qui se meuvent au firmament, le Japonais primitif aperçoit d'autres Puissances animées, qui se jouent dans l'atmosphère; et entre ces grands phénomènes météorologiques, nous retrouvons, au premier rang, Szannoô. Le terrible Mâle, en effet, personnifie la Tempête, l'Océan soulevé et menaçant le ciel[1], c'est-à-dire la plus violente des forces physiques qui effrayèrent les anciens

1) Nous avons vu (p. 151, n. 1) que Szannoô n'est pas un dieu de la Lune, comme l'avaient pensé, à la suite des commentateurs indigènes, divers critiques européens. Mais est-il simplement, comme le soutiennent d'autres japonistes (E. Buckley, *The Shinto Pantheon*, *New World*, déc. 1896; C. Florenz, *op. cit.*, p. 29, n. 19, etc.), le dieu de la Tempête? Nous croyons plutôt qu'il est, tout ensemble, dieu de la Tempête et dieu de l'Océan. Au début du récit, il apparaît surtout comme maître de la mer, en vertu de l'investiture solennelle qu'il a reçue à cet effet ; mais, dédaigneux de cette souveraineté régulière, il se révolte et n'use de son pouvoir que pour tout bouleverser : c'est la tempête s'élevant contre le ciel et, par contre-coup, balayant les îles ; enfin, comme conséquence de sa nature méchante et de ses ravages, il va régner aux Enfers. Bref, c'est l'océan déchaîné, qui se fait ouragan, et que les hommes envoient au royaume des ténèbres. Il ne faut pas chercher ici des précisions impossibles, mais s'en tenir à l'ensemble des légendes, qui sont nécessairement confuses et incohérentes comme tous les mythes primitifs.

habitants de l'archipel[1]. A peine issu du nez d'Izanaghi[2], le voilà tout de suite en fureur. C'est en vain que son père le charge de gouverner en paix la Plaine des mers[3]; loin de lui obéir, comme les astres réguliers qui allaient présider à l'alternance harmonieuse du jour et des ténèbres, il s'échappe de son rôle, s'élance dans la nature pour y jeter partout le trouble de la mort. Il ne cesse de pleurer, de crier de gémir[4]; il quitte son domaine marin, flétrit les montagnes vertes, dessèche les cours d'eau, ébranle tout le pays[5]; et lorsqu'Izanaghi l'interroge sur ces instincts qui l'étonnent, il lui répond que son seul rêve est de descendre au royaume de la nuit[6]. Izanaghi le chasse de sa présence[7] : aussitôt il part, monte au ciel, attaque le Soleil, commet tous les crimes possibles[8]; et quand, expulsé de nouveau, il redescend sur la

1) Est-il besoin de rappeler la fréquence et l'intensité des tempêtes dans cette région du monde? Lorsqu'on a eu l'occasion d'en éprouver quelques-unes, soit sur les côtes japonaises, soit même à terre et dans l'intérieur des villes, on comprend très bien que Szannoô joue, après Amatéras, le principal rôle dans la mythologie indigène. Les Japonais ont d'ailleurs encore, par surcroît, un autre dieu analogue et plus particulier, le Typhon. (Sur ce dieu, *Hayadji*, cf. N, I, 66. M. Aston ne voit dans ce texte qu'un « vent rapide », indiqué d'une manière impersonnelle ; mais M. Florenz, *op. cit.*, p. 158, n. 29, soutient avec raison qu'il s'agit ici d'un dieu individuel, puisque des temples lui sont consacrés en Idzoumo ; et on s'expliquera d'ailleurs aisément cette déification spéciale lorsque nous aurons dit que, chaque année, quatre ou cinq typhons passent sur l'archipel.)

2) Voy. plus haut, p. 311. — Remarquons, ici encore, une différence avec le mythe de Pankou (p. 309, n. 3) : dans le récit chinois, c'est l'haleine du héros qui produit le vent et les nuages. — Au demeurant, cette genèse par le nez d'un dieu ne se rattache pas nécessairement à l'idée de souffle. Dans une légende des Peaux-Rouges, qui est justement l'inverse du récit japonais, le liquide qui coule du nez du Grand Manitou, c'est-à-dire du Vent, produit simplement le premier homme. (Voy. A. Réville, *op. cit.*, I, 215.)

3) K, 44. N, I, 32.

4) K, 44. N, I, 19, 28. C'est bien le hurlement continu de la tempête sur les côtes.

5) K, *ibid.* N, I, 19, 34.

6) K, 45. N, I, 19, 28.

7) K, *ibid.* N, I, 28.

8) Voy. plus haut, p. 312, 322. — Il ne faudrait pourtant pas transformer, comme fait le Rév. C. Munzinger, la légende de l'éclipse elle-même en un tableau

terre, c'est pour y tuer la déesse bienfaisante qui allait donner la nourriture aux humains[1]. Cependant, ces colères s'apaisent, et bientôt le Mâle impétueux, sans changer de caractère, passe à d'autres exploits. On le voit mettre à mort le monstrueux serpent qui allait dévorer une jeune princesse[2]; on le retrouve ensuite comme dieu des Enfers[3]; on apprend enfin qu'un de ses descendants a reçu de lui la souveraineté d'Idzoumo[4]. Ainsi, le dieu de la nature devient un héros de roman, et même, en dernier lieu, un personnage qui semble historique. C'est l'évolution anthropomorphique que nous avions déjà constatée dans la légende d'Amatéras[5], et que nous observerons sans cesse dans nos mythes. Mais, à travers toutes ces incohérences, l'idée générale se maintient : Szannoô demeure le dieu méchant et dévastateur qu'annonçaient

d'orage. Pour le Rév. Munzinger, ce sont les nuages de la tempête qui cachent le soleil et créent l'obscurité ; mais bientôt, une éclaircie se produit, un rayon de l'astre vient se mirer à la surface de la mer, et le ciel retrouve sa clarté perdue ; enfin, la pluie tombe, et Szannoô apparaît aux hommes comme un aimable bienfaiteur. (*Op. cit.*, p. 197.) Mais au commencement d'une tempête, phénomène aussi fréquent et aussi connu que celui de l'éclipse est rare et inquiétant, on sait fort bien d'avance que la lumière reviendra ensuite ; pendant la tempête, la terre ne subit pas une nuit complète ; après la tempête, la mer n'est jamais lisse comme un miroir ; et comme toujours, en pareil cas, le soleil reparaît, puis disparaît à plusieurs reprises derrière les nuages, il eût donc fallu plusieurs sorties et rentrées successives d'Amatéras. Quant au rôle bienfaisant de Szannoô, nous savons qu'il n'est mentionné que dans un texte (N, I, 58), où le héros ne se présente pas du tout comme dieu de la pluie. (Et encore la création des arbres et des plantes utiles, qui lui est ici attribuée, serait, d'après une variante qui précède, l'œuvre de son fils Itakérou). En réalité, nous avons dans ce mythe solaire plusieurs phénomènes distincts, agrégés en un seul récit : l'ascension de Szannoô est une montée d'orage : la retraite d'Amatéras dans sa caverne, une éclipse ; et le tout s'est trouvé uni par le lien commun qui domine tout ce groupe de légendes : la méchanceté du Mâle impétueux.

1) D'après la version du K, qui contribue à mettre en lumière la mauvaise réputation de Szannoô. (Voy. plus haut, p. 33.)

2) K, 60 seq. N, I, 52 seq., 55 seq.

3) K, 71 seq. N, I, 20, 28, 33, 55, 59.

4) K, 63, 66 seq., 74. N, I, 53, 55, 56. — C'est de Szannoô que prétend descendre, en ligne directe, le chef actuel de la famille des grands-prêtres du temple de Kidzouki.

5) P. 323.

ses origines ; et de même que, sous son premier aspect, il faisait déjà périr les hommes en masse[1], de même, sous ses dernières incarnations, il sera tantôt un dieu de la peste[2], tantôt un farouche gardien du royaume des morts[3], toujours un ennemi de la lumière et de la paix, un dieu des ténèbres et du désordre. Szannoô restera l'esprit des sombres Tempêtes, frère japonais du Taouiri Matéa qui remplit de ses fureurs la mythologie néo-zélandaise[4], et les fonctions humaines

1) N, I, 20.

2) Une vieille tradition rapporte que Szannoô fut un jour surpris, soit par la nuit (d'après le *Binngo Foudoki*, trad. par C. Florenz, *op. cit.*, p. 302), soit par un orage (d'après le récit local noté dans le *Handbook*, p. 177, ce qui est assez ridicule pour un ancien dieu de la tempête, mais ce qui s'accorde très bien avec une curieuse variante du N, I, 50, où l'on voit Szannoô, après son expulsion du ciel, errer tristement sous les rafales de vent et de pluie, avec un large chapeau d'herbes vertes et un manteau de paysan). Il demanda l'hospitalité à un homme riche et avare, Kyotan Shôraï, qui la lui refusa ; mais son frère aîné, Sominn Shôraï, bien que fort pauvre, donna au voyageur une couche de paille et un plat de millet. Le dieu partit. Quelques années après, on le vit reparaître : « Tes enfants sont-ils à la maison ? » demanda-t-il à Sominn. « Il y a ici, dit ce dernier, moi, ma fille et ma femme. » Le dieu répondit : « Ceignez vos reins d'une ceinture de joncs. » Et cette nuit-là, le dieu extermina tous les hommes, sauf Sominn Shôraï et les siens. Puis il dit à Sominn : « Je suis le dieu Szannoô. Si plus tard vient à éclater une maladie contagieuse, que tes descendants annoncent leur nom et ceignent leurs reins : ils seront épargnés. » Et de là, dit-on, la coutume de suspendre, au nouvel-an, une corde de paille sur la porte des maisons, pour en interdire le seuil aux maladies. (Cf. plus haut, p. 317, n. 2.) Pour constater la persistance, dans les temps modernes, de cette tradition qui fait jouer à Szannoô le rôle d'ange exterminateur, cf. une œuvre de Hoksaï : Szannoô au milieu des esprits de la rougeole, de la petite vérole, de l'éléphantiasis, des oreillons, de la gale, etc. (W. Anderson, *Catalogue of Japanese and chinese paintings in the British Museum*, p. 401.)

3) On essaiera en effet de l'identifier avec Godzou Tennô, le geôlier à tête de bœuf de l'enfer bouddhique. C'est sous ce nom qu'il est adoré à Tsoutchiyama (voy. *Handbook*, p. 79), à Matsoumoto (*id.*, p. 283), et même au Ghiondji de Kiôto (*id.*, p. 372). — Pour les temples où, au contraire, Szannoô est l'objet d'un culte sous son vrai nom. voy. *Handbook*, pp. 23, 74, 75, 177, 373, 401.

4) Taouiri Matéa, père des vents et des tempêtes, est un dieu méchant, comme Szannoô. Comme lui, il se tient à l'écart des autres dieux, qu'il persécute de mille manières. Lorsque ses cinq frères décident de séparer le Ciel et la Terre qui, couchés l'un sur l'autre, interceptaient le jour, lui seul refuse

ou infernales qu'il recevra peu à peu de l'imagination populaire ne seront que la suite logique de son caractère primitif.

Ce dieu sinistre, qui joue pour ainsi dire le rôle du traître dans notre drame sacré, est aussi le dernier des grands personnages qui s'y démènent, et après lui, nous ne rencontrerons plus guère que des figures de second plan. C'est d'abord, à côté du dieu de la Tempête, le dieu du Vent normal : après Szannoô, Shina-tsou-hiko ; après le Mâle impétueux, le « Prince à la longue haleine ». Rien de plus naturel que l'idée de ce nom. Szannoô était la Tempête fougueuse, rapide, enragée[1] ; Shina-tsou-hiko est le Vent aux souffles lents, indéfiniment prolongés[2]. Écoutez le murmure d'une forêt de pins sur la montagne

de les aider à fonder ainsi l'ordre du monde. (C'est Okéanos faisant bande à part, quand les enfants du ciel tentent la même entreprise et que Kronos écarte Ouranos de Gæa. Et n'est-il pas curieux d'observer que Szannoô, l'Océan-Tempête, résume tout ensemble en lui, dans nos légendes, l'Océan des Grecs et la Tempête des Maoris?) Malgré tout, les frères de Taouiri parviennent à accomplir leur dessein. Que fait alors le terrible dieu? Dans sa fureur, il déchaîne ses quatre fils, (cf. les enfants d'Éole), aux quatre coins de l'horizon ; il tord et brise les arbres du père des forêts, celui dont l'immense effort avait soulevé le ciel ; il bouleverse l'empire du dieu des mers qui, plein d'effroi, se cache, comme Amatéras dans sa caverne céleste, au plus profond de son royaume marin ; et il est sur le point d'atteindre aussi ses deux autres frères, le dieu des plantes sauvages et le dieu des plantes cultivées, lorsque leur mère les met en sûreté dans son sein. Ses ravages ne prennent fin que lorsqu'il se heurte au dieu des braves, comme, dans nos légendes, Szannoô au Maître de la Grande terre, Oh-kouni-noushi. (Voy. K, 74. — Cf. sir George Grey, *Polynesian Mythology*, 1 seq. ; Taylor, *New-Zealand*, 119 ; A. Réville, *op. cit.*, I, 27 ; Lang, *op. cit.*, 278 ; etc.).

1) *Také*, *haya*, *sousa*. — Cf. aussi le nom donné à Szannoô dans le *Binngo-Foudoki* (trad. Florenz, *op. cit.*, p. 302) : *Také-araki no Kami*, le dieu aux rages furieuses. Le meilleur commentaire de ce nom sera la 22[e] *tannka* du *Hyakouninn-isshiou* : « Sous le soufle de l'ouragan, les herbes et les arbres de l'automne pendent, brisés. Oh ! qu'il est juste d'appeler ce vent des montagnes le Sauvage ! » (*arashi*).

2) *Shi*, mot archaïque pour désigner le souffle (comme dans *tama-shi-hi*, l'âme, précieux-souffle-feu, *shinourou*, mourir, rendre l'âme, etc...), et par suite, le vent (comme dans *arashi*, tempête, *oroshi*, vent des montagnes, etc.). *Na*, forme abrégée de *naga*, long. *Tsou*, l'ancienne particule du génitif. *Hiko*, jeune homme, ou prince, de même que *Himé* signifie, aujourd'hui encore, princesse. — M. Chamberlain soutient à tort, contre Motoori (sur K, 27), que *shi* n'a pas le sens d'haleine. Nous venons de donner des preuves du contraire, et il

japonaise, et imaginez pour un instant que ce bruissement des arbres est produit par l'haleine d'un dieu caché : ce qui vous frappera le plus, à coup sûr, c'est l'extraordinaire longueur de ce souffle égal, persistant, continu, inépuisable, d'autant plus merveilleux que son auteur invisible semble l'épancher sans fatigue et le faire durer sans effort. Telle est bien, en effet, la notion indigène[1] de ce « Prince au long souffle » dont la douceur bienfaisante s'oppose aux violences mauvaises de Szannoô. Mais l'image de Shina-tsou-hiko, à peine ébauchée dans le *Kodjiki*, où se trouve seulement l'indication de ce nom typique[2], va apparaître plus nettement dans le *Nihonnghi*, qui nous raconte la naissance du jeune dieu. Le couple créateur venait d'engendrer les îles, lorsqu'Izanaghi s'aperçut que, sur tout l'archipel, il n'y avait que « les brouillards parfumés du matin »; il les dispersa donc de son souffle, qui devint aussitôt une divinité nouvelle: « et c'est le dieu du Vent »[3]. Cette genèse du Vent, qui sort de l'haleine vivante d'un dieu, est évidemment d'une logique

nous paraît même probable que ce fut là le sens primitif du mot. (Cf. ci-dessous le mythe du N, I, 22.)

1) Plus tard, les Japonais représenteront ce dieu comme tenant les Vents enfermés dans un grand sac (cf. la caverne et l'outre d'Éole dans l'antiquité classique : *Odyssée*, X, 3-4, *Énéide*, I, 52-58, etc., la caverne du Vent d'ouest que poursuit Maoui et la corbeille de Raka chez les Polynésiens, Réville, *op. cit.*, II, 38, 43, ou encore les sacs du geai chez les Australiens, Lang, *op. cit.*, 157, etc.) ; et telle nous apparaît la statue du Vent, à Nikkô, sous l'une des portes (*Ni-tenn mon*) du grand temple d'Iyeyas ; mais ce n'est pas la vraie conception nationale et primitive, qui faisait sortir le vent, d'une manière beaucoup plus simple, de la poitrine même du dieu.

2) K, 27.

3) N, I, 22. Cf. R X, 62. — Les commentateurs japonais, se fondant sur ce mythe, attribuent le nom de Shina-tsou-hiko à l'effort très prolongé qu'il dut faire pour balayer les brouillards du pays ; mais nous venons de voir qu'il n'est pas nécessaire d'aller chercher si loin l'origine, toute naturelle, de ce nom. — Le texte donne aussi à Shina-tsou-hiko le nom de Shinatobé-no-mikoto. M. Aston lit *Shina-tohé* (*tohé* ou *tobé*, chef); mais il nous paraît plus sûr de nous en tenir à l'ancienne explication de sir Ernest Satow (dans T, VII, part. 4, p. 437), qui analyse ce nom en *Shinato* (*to*, comme *tsou*, particule du génitif), et *bé* (ou *mé*, femelle), ce qui ferait déjà pressentir, dans ce texte du N, l'idée de couple que nous allons trouver, très nette, dans le R IV.

parfaite[1]; et le motif de sa création, qui répond d'ailleurs à sa fonction mythique chez bien d'autres peuples[2], s'explique à merveille dans un pays de montagnes où les brumes matinales jouent un rôle dominant[3]. Un dernier document vient enfin compléter, en la précisant, cette conception japonaise. Dans le rituel pour le service des dieux de Tatsouta[4], nous voyons reparaître le même dieu, mais cette fois dédoublé, mâle et femelle, transformé en un couple où le « Prince au long souffle » et la « Princesse au long souffle » se montrent à nous comme deux personnages dictincts[5]. En même temps,

1) C'est la naissance de Shina-tsou-hiko qu'on peut rapprocher du mythe de Pankou, et non pas, comme fait M. Florenz (*op. cit.*, p. 29, n. 19), celle de Szannoô. Au reste, ici encore, la comparaison ne prouve ni un emprunt, ni même une parenté nécessaire des deux légendes, car, outre que le mythe de Pankou paraît être antérieur à l'arrivée des Chinois en Chine (voy. Buckley, *loc. cit.*), le même récit se retrouve ailleurs encore, et avec le même détail pour le vent. Voy. par ex. le mythe de Purusha, dont le souffle engendre Vayu (*Rig-Véda*, X, 90 ; et cf. Lang, *op. cit.*, 226).

2) Depuis les Peaux-Rouges, chez qui le dieu du Vent est en guerre perpétuelle et toujours victorieuse contre les brouillards (voy. Réville, *op. cit.*, I, 217), jusqu'aux Finnois, qui ont une déesse du Vent spéciale, dont la mission est justement de chasser les nuages du ciel (*Id.*, II, 193).

3) Les effets du brouillard, qui tantôt s'avance vers vous comme un mur immense qui marcherait, tantôt au contraire se retire, s'élève soudain comme un rideau de théâtre qui découvre un splendide décor, sont à coup sûr un des spectacles les plus merveilleux entre tous ceux qu'offre la nature japonaise. C'est pourquoi les artistes du pays mettent toujours cette féérie dans leurs paysages, tandis que les poètes la chantent à l'envi (par ex., 64ᵉ *tannka* du *Hyakouninn-isshiou* : « Voyez ! à l'aube : le brouillard de la rivière d'Oudji disparaît morceau par morceau, et les rangées de pieux qui tiennent les nasses se révèlent entièrement à la vue ! ») ; et c'est pourquoi aussi l'idée des nuages, qui intervient de préférence dans d'autres mythologies, est primée par celle du brouillard dans le récit japonais.

4) R IV. — Tatsouta, aujourd'hui Tatta, petite ville du Yamato qui, grâce surtout à sa belle rivière bordée d'érables rouges, est restée fameuse soit dans l'art (voy. notre étude sur *Hokusaï*, p. 79), soit dans la poésie du pays (par ex., 17ᵉ et 69ᵉ *tannkas* du *Hyakouninn-isshiou*.) — Pour les temples de Tatsouta, voir le catal. de temples du *Ennghishiki*, vol. IX, et cf. *Handbook*, p. 396. — Quant à la date, tres incertaine, du rituel, voy. Satow, dans T, VII, part. 4, p. 439 seq.

5) Hiko-gami et Himé-gami, le jeune dieu et la jeune déesse. R IV, 443. — Tatsouta Hiko et Tatsouta Himé ont chacun leur sanctuaire particulier, dans le plus petit des deux temples de Tatsouta.

ce couple des dieux du Vent constitue une paire de piliers mystérieux[1], qui soutiennent l'ordre du monde[2] : utile mission qui ne les empêche pas, à l'occasion, de le troubler en ravageant le pays. En effet, si les brises légères servent à purifier l'air en balayant les brouillards, d'autres fois des rafales d'automne viennent ruiner les espérances agricoles; et telle fut justement, d'après notre rituel, l'origine du culte auquel il est destiné. Pendant longtemps, « non pendant un an, ni pendant deux ans, mais durant plusieurs années successives[3] », des dieux inconnus n'ont pas voulu permettre aux récoltes de mûrir; ils ont tout gâché, tout dévasté, tout détruit, « depuis les cinq espèces de grain jusqu'à la moindre feuille de plante herbacée[4] » ; et il s'agit de savoir quels sont ces dieux, pour tâcher d'adoucir leur cœur. Vainement, les devins ont recours à leurs procédés ordinaires : rien ne se révèle. Cependant, enfin, l'empereur a un songe où se dévoilent ces dieux redoutables qui ont envoyé « les mauvais vents et la violence des eaux »[5] ; ils déclarent leurs noms, « l'auguste Pilier du Ciel et l'auguste Pilier du Pays », et ils promettent de s'apaiser si on leur consacre un temple, certaines offrandes, une liturgie, bref tout un service régulier. Que cette histoire soit légendaire, rien de plus évident; car il est bien certain que, si les dieux du Vent n'avaient pas été déjà adorés, personne n'aurait pensé à établir, ou plutôt à restaurer leur culte[6]; elle n'en est pas moins intéressante comme

1) Amé-no-mi-hashira et Kouni-no-mi-hashira. R IV, *ibid.* — Ils ont pareillement leurs chapelles distinctes, et cette fois, dans le plus grand des deux temples.

2) Nous reviendrons sur ce point au chapitre du *Séjour des dieux*.

3) R IV, 442.

4) *Id.*, 442, 443.

5) *Id.*, 443, et cf. 444.

6) Sur ce point, voy. N, II, 328, et cf. Satow, dans T, VII, part. 4, p. 440. — L'ancienneté de la divinisation des Vents nous semble résulter d'autres indices encore. C'est ainsi que les poètes chantent sans cesse le pays d'Icé, « au vent divin » (par ex., N, I, 122, 176, 225, 360, etc.) ; avant de devenir un *makoura-kotoba*, un « mot-oreiller », une épithète banale, cette expression

indication des motifs psychologiques qui, sur ce point, inspirèrent la religion primitive. Plus tard, les dieux du Vent allaient perdre, eux aussi, ce caractère matériel, si net au début, pour prendre une allure anthropomorphique et devenir de vagues divinités bienfaisantes[1]. C'est à eux qu'allait s'adresser, comme terme de cette évolution, la prière de Hirata : « Daignez me bénir en corrigeant les fautes involontaires que j'ai commises, vu et entendu par vous, en dispersant et balayant les calamités que peuvent infliger les mauvais dieux[2], en me faisant vivre longtemps comme le dur et éternel rocher[3], et en répétant aux dieux célestes et aux dieux terrestres les requêtes que je leur présente chaque jour, par l'intermédiaire de votre haleine, afin qu'ils puissent m'entendre avec la finesse d'oreille du coursier au rapide galop[4]. » Il n'en reste pas moins qu'à l'origine du Shinntô, les dieux du Vent furent de pures divinités naturistes, forces élémentaires qui chassaient les brouillards et qui contribuaient à l'harmonie du monde, tant que les hommes ne les négligeaient pas au point de les irriter[5]; et si leur caractère invisible devait fatalement provoquer un jour certains développements de l'animisme, il n'était à coup sûr considéré, pour l'instant,

avait dû répondre à une croyance positive ; et en effet, nous trouvons un petit temple du Vent à Icé même, près du grand temple de la déesse du Soleil.

1) En 1806, un jeune garçon est enlevé par les mauvais génies ; son père supplie Shina-tsou-hiko et Shina-tsou-himé d'intercéder auprès des autres dieux; et Hirata nous dit que les dieux du Vent rendirent l'enfant à sa famille.

2) C'est-à-dire les dieux nés des souillures dont Izanaghi se purifia à son retour des Enfers. Notre théologien ne manque pas d'ajouter que le nombre de ces mauvais dieux augmenta ensuite singulièrement, surtout depuis l'introduction du bouddhisme.

3) En effet, la vie tient au souffle, qui se rattache lui-même au vent. Cf. la liturgie du baptême hindou : « Du vent, j'ai retiré ton souffle... » (Victor Henry, *op. cit.*, p. 83.) Même notion dans un conte berbère qui est le mythe de Pankou renversé. (Basset, *Nouveaux contes berbères*, 1897, n° 89.)

4) Hirata, 1re prière du *Tama-dasouki* ; voy. aussi T, III, app., p. 73, 74.

5) Même en ce cas, d'ailleurs, comme il semble résulter du R, IV, 443 et 444, les deux grands dieux ne paraissent pas agir de façon directe, mais plutôt lancer des Vents secondaires qui vont ravager les champs.

que comme l'expression normale de leur nature physique, de leur génération par un souffle et de leurs fonctions dans le vide des airs[1].

Ces fonctions des Vents, dans un archipel dont le climat est surtout régi par les moussons, expliquent assez l'importance que leur accorde la mythologie indigène. En revanche, les autres phénomènes météorologiques semblent plutôt négligés. Sur les nuages, rien de précis dans nos textes[2], à l'exception pourtant d'une curieuse légende où je crois retrouver le spectre du Brocken[3]; et encore l'être surhumain qui s'y révèle n'est-il pas une personnification des nuées,

1) Remarquons, en effet, que ce qui est déifié, ce n'est pas, comme semble le croire M. Florenz (*op. cit.*, p. 320), l'Air lui-même, l'air tranquille ou faiblement agité, mais seulement les Vents, forces mystérieuses qui courent dans le vide. Comme l'a très justement observé Herbert Spencer (*Sociologie*, I, 158), l'homme primitif n'avait pas la notion de l'air, de cette couche atmosphérique où nous vivons comme le poisson au fond de l'eau; il ne concevait qu'un espace vide, dans lequel se meuvent parfois des agents invisibles; et telle est bien en effet la véritable idée japonaise, exprimée par le mot *sora*. (Voy. N, I, 4, 83, etc.)

2) Dans le N, I, 32, on nous parle d'un certain Amé-Kouma-bito (l'homme-ours du ciel) que la déesse du Soleil envoie en mission sur la terre. M. Aston découvre ici le Nuage, messager des dieux, comme dans la mythologie hindoue. Par malheur, pour arriver à ce résultat, il faut changer *kouma* (ours) en *koumo* (nuage), ce qui nous paraît un peu audacieux. Cf. d'ailleurs le K, 220, où les nuages n'apparaissent à Yamato-daké expirant que comme les messagers du pays natal.

3) K, 319. « Un jour le céleste souverain (Youriakou) fit l'ascension du mont Kadzouraki; et tous ses fonctionnaires avaient des vêtements verts, avec des cordons rouges. Or, pendant ce temps, des gens montaient, sur la pente opposée, dans le même ordre que la suite du céleste empereur. Le genre des vêtements, les hommes eux-mêmes, tout était pareil. Le céleste souverain, qui les regardait, envoya aux informations, disant : « Comme il n'y a, sauf moi-même, aucun roi dans le Yamato, quel personnage peut bien s'avancer ainsi ? » Mais la réponse fut tout à fait semblable au commandement du céleste souverain. Alors le céleste souverain, plein de colère, fixa sa flèche sur son arc, et tous ses fonctionnaires fixèrent également leurs flèches; mais ces gens aussi fixèrent leurs flèches sur leurs arcs. Etc... » Finalement, le chef mystérieux se révèle comme le dieu de Kadzouraki, et l'empereur l'adore. Ces gestes si fidèlement imités, cet écho qui semble se moquer de celui qui le provoque, ne rappellent-ils pas exactement le phénomène que Hane observa, en 1797, sur la « montagne de la Sorcière », quand il aperçut un spectre qui répétait tous ses mouvements,

mais un simple dieu local[1]. Pour la pluie, si abondante au Japon, nos documents sont un peu moins avares, et nous voyons apparaître, issu du sang du dieu du Feu[2], un « Grand-dieu des sombres vallées[3] », qui lui-même se dédouble, devient tour à tour le « Grand producteur de la pluie dans les Vallées » et le « Grand producteur de la pluie sur les Hauteurs[4]. » Ce dieu de la pluie joue peut-être aussi, en même temps, le rôle de dieu de la neige[5]; car en dépit de sa fréquence relative dans la région occupée par les Japonais primitifs, la neige ne semble pas avoir été déifiée par eux d'une manière spéciale[6].

saluait lorsqu'il ôtait son chapeau, etc. ?... — Il y a une dizaine d'années, le *Japan Mail* relata l'histoire étrange d'un groupe de pèlerins qui prétendaient avoir vu devant eux, au sommet du Foujiyama, des dieux auréolés. C'est évidemment à la même illusion d'optique que se rattache ce nouveau miracle; et en effet, sur une montagne du Pérou, en 1744, le savant Bouguer, de l'Académie des sciences de Paris, avait assisté pareillement à sa propre apothéose : à leur grand étonnement, lui et ses compagnons s'étaient aperçus, dans les nuages, la tête couronnée de cercles concentriques qui étincelaient des plus vives couleurs.

1) Cf. en effet K, 153.

2) K, 33. Le dieu de la pluie naît du sang accumulé sur le sabre d'Izanaghi, et qui dégoutte entre les doigts de ce dieu.

3) Koura-ohkami. N, I, 23. — *Koura* signifie noir, mais aussi vallée, ravin des montagnes, et d'ailleurs les deux sens se trouvent réunis dans le *Mannyôshiou*, 17 (*koura-dani*; *dani* ou *tani*, vallée). — M. Florenz regarde aussi comme dieu de la pluie un dieu de pierre du mont Kaminabi dont nous parle l'*Idzoumo Foudoki*, et qu'on invoquait dans les temps de sécheresse (voy. *op. cit.*, p. 287, et cf. p. 334). Mais, dans ce même document, le dieu de pierre est identifié avec « l'âme de Taki-tsou-hiko », c'est-à-dire d'un « prince des cascades », ce qui n'est pas du tout la même chose. Il s'agit donc ici, non d'un dieu de la pluie proprement dit, mais de quelque fétiche local qu'on priait pour obtenir la pluie, de même qu'on s'adressait aussi, dans le même dessein, aux dieux des rivières, par exemple (voy. N, II, 174, et cf. 175).

4) Koura-ohkami et Taka-ohkami. Voy. N, I, 29. — Une tradition voit en eux des dragons. Cf. plus bas, p. 196, n. 3.

5) C'est l'opinion de M. Florenz, fondée surtout sur un passage du *Mannyôshiou*, 2, 19, où une concubine de Temmou raconte qu'elle a prié le dieu Ohkami, qui réside sur une colline près de son village natal, de vouloir bien laisser tomber de la neige (*op. cit.*, p. 46, n. 26). Mais il est possible aussi que le « grand dieu » en question soit tout simplement une divinité locale quelconque.

6) La Femme des temps de neige, Youki-Onna, qu'on voit apparaître dans certaines légendes (voy. L. Hearn, *op. cit.*, II, 638), est un fantôme d'invention postérieure.

De même, l'arc-en-ciel ne ne montre à nous que comme l'origine probable de ce fameux « Pont du ciel » qui flotte, entre ciel et terre, dans nos légendes[1]. Reste alors la foudre qui, seule entre tous ces phénomènes secondaires, tient un certain rang parmi les dieux.

En effet, si les orages accompagnés de tonnerre sont rares et passagers dans l'ensemble du Japon, ils sont en revanche nombreux et dévastateurs dans certains pays de montagnes, notamment dans les vieilles provinces où se constituèrent nos récits[2]. On conçoit donc que, dans la légende sacrée, le dieu du Tonnerre[3] naisse, du corps du dieu Feu[4], en même temps que le dieu des Montagnes et le dieu de la Pluie sur les Hauteurs[5]. Bientôt il apparaît, multiplié, dans un des plus sombres

1) Voir au chap. du *Séjour des dieux*. — L'arc-en-ciel est signalé çà et là, dans nos documents, comme un phénomène naturel qui n'étonne guère (par ex., N, II, 357).

2) Six ou sept orages, en moyenne, par an, dans la région de Tokio; tous pendant l'été, et sans graves conséquences. Au contraire, dans l'ouest, orages fréquents, en automne, avec grêle, et même avec les premières neiges de l'hiver; à tel point que, dans les villages qui longent la Mer Intérieure, on élève chaque année de hauts paravents de bois pour abriter les maisons.

3) Ikadzoutchi no kami. (*Ika*, comme *mika*, grand, puissant, terrible; *dzou*, comme *tsou*, l'ancienne particule du génitif; *tchi*, terme honorifique, signifiant aîné, comme dans le redoublement *tchitchi*, père.) — Cf. les autres noms de ce dieu : Oh-ikadzoutchi no kami, « le grand dieu du tonnerre »; Ama no Nari-ikadzoutchi no kami, « le dieu du tonnerre qui résonne au ciel » ; et enfin, les mots actuels qui le désignent : Raïdjinn, et Kaminari, « le dieu résonnant ». — Pour son temple, appelé Narou-kami-djinndja, voir le catal. du *Ennghishiki*, vol. 9. — Pour l'identification possible d'Ikadzoutchi avec le dieu Také-mikadzoutchi, qui revient assez souvent dans nos mythes et auquel est consacré en partie le R II, voy. Satow, dans T, VII, part. 4, p. 411 seq.; Chamberlain, sur K, 32; Aston, sur N, I, 68, 115; Florenz, *op. cit.*, p. 44, n. 20. En faveur du rapprochement, on peut invoquer surtout le nom de Také-ikadzoutchi, qui est aussi donné à ce dieu; mais d'autre part, il faut considérer que le mot *ikadzoutchi* a pu être appliqué à d'autres dieux que le Tonnerre, et même à des personnages humains (voy. par ex., N, II, 334), pour exprimer leur caractère puissant.

4) Kagou-tsoutchi. N, I, 19.

5) N, I, 29 : « Izanaghi no Mikoto tira son sabre et coupa Kagou-tsoutchi en trois morceaux. L'un d'eux devint Ikadzoutchi no kami; un autre Ohyamatsou-mi; et le dernier, Taka-ohkami ».

mythes : ce sont les huit dieux de la foudre qui vont poursuivre Izanaghi aux Enfers[1]. Plus tard, on le voit encore intervenir à divers moments de nos annales : c'est peut-être lui qui envoie, comme dans un éclair, à travers le toit d'un brave homme, le sabre destiné au premier des empereurs[2]; c'est lui encore qui, semble-t-il, sous la forme d'un serpent, vient épouvanter Youriakou lui-même[3]; c'est lui enfin qui,

1) K, 35-36 : « Il alluma une lumière, entra et regarda. Des vers pullulaient, et Izanami était en pourriture; et dans sa tête habitait le Grand-Tonnerre; dans sa poitrine, le Tonnerre de Feu; dans son ventre, le Tonnerre-Noir; dans ses parties intimes, le Tonnerre-Fendant; dans sa main gauche, le Jeune-Tonnerre; dans sa main droite, le Tonnerre de la Terre; dans son pied gauche, le Tonnerre-Grondant; dans son pied droit, le Tonnerre-Couchant; et ainsi huit dieux du Tonnerre étaient nés et habitaient là ». Les noms particuliers de ces huit dieux, dans lesquels on retrouve toujours le nom générique Ikadzoutchi, sont : Oh-Ikadzoutchi, Ho-no-ikadzoutchi, Kouro-ikadzoutchi, Sakou-ikadzoutchi, Ouaki-ikadzoutchi, Tsoutchi-ikadzoutchi, Narou-ikadzoutchi, et Foushi-ikadzoutchi. — Cf. l'énumération parallèle, et un peu différente, du N, I, 30, qui notamment range parmi ces huit dieux le Tonnerre des Montagnes et le Tonnerre de la Lande, au lieu du Tonnerre-Grondant et du Tonnerre-Couchant. — Classification analogue des diverses foudres dans l'antiquité occidentale : voy. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, p. 40.

2) N, I, 115. (Dans l'hypothèse de l'identification avec Také-mika-dzoutchi). — *Cf.* la conception finnoise de l'éclair, épée du Ciel tonnant (A. Réville, *op. cit.*, II, 182).

3) N, I, 347. « Année 463 (après J.C.). — L'empereur commanda à Soukarou Tchihisato Bé-no Mouradji, disant : « Notre désir est de voir la forme de la divinité du mont Mimouro. Tu as une grande force corporelle. Vas-y, saisis-la, et amène-là ici ». Soukarou répondit : « J'essaierai, et je vais tâcher de la prendre ». Il fit donc l'ascension du mont Mimouro, et prit un grand serpent; et il vint le montrer à l'empereur, qui n'avait pas observé le jeûne. Le tonnerre du monstre roulait; ses yeux flamboyaient. L'empereur fut effrayé, et, se couvrant les yeux, il ne voulait pas regarder, mais il s'enfuit dans l'intérieur du palais. Puis il fit remettre le serpent en liberté sur la montagne, et donnant à ce dieu un nouveau nom, il l'appela Ikadzoutchi (c'est-à-dire : Tonnerre) ». D'après ce récit, il semble que nous ayons affaire à quelque dieu-serpent, et non au dieu du Tonnerre : l'empereur ne lui donne ce nom qu'à la fin de l'aventure, et d'ailleurs une glose du même texte identifie le dieu du mont Mimouro avec deux autres divinités. Mais, d'après une version que rapporte M. A. H. Lay (*Japanese funeral rites*, dans T, XIX, part. 3, p. 519), le brave Soukarou aurait fait prisonnier le Tonnerre lui-même, et après sa mort, par ordre de l'empereur, une pierre tumulaire lui aurait été érigée, avec cette inscription : « Kaminari ouotorou Sougarou no haka nari », c'est-à-dire : « Ceci est la tombe de

sous l'impératrice Souïko, tente de foudroyer les constructeurs de navires qui ont coupé un arbre à lui consacré[1]; bref, d'une manière plus ou moins vague, à travers toute l'épopée primitive, on a le sentiment de sa terrible présence, et c'est seulement par degrés qu'on s'accoutume à ses caprices redoutés[2]. Malgré tout, aujourd'hui même, on le craint : le peuple a peur de cette Puissance fulgurante[3], et les lettrés

Sougarou, le capteur du Tonnerre ». Cet exploit, que les chamans finnois eux-mêmes regardent comme la seule chose impossible à accomplir (voy. A. Réville, II, 182), allait pourtant sembler de plus en plus naturel à mesure que le tonnerre apparaîtrait davantage comme un phénomène régulier. Les traditions postérieures devaient admettre aisément que le Tonnerre, considéré comme un animal (*Raïdjou*), avait pu un jour tomber dans un puits, s'embarrasser dans les cordes et les seaux, être enfin pris vivant; et les vieillards d'Idzoumo racontèrent à M. L. Hearn (*op. cit.*, II, 501) comment l'Animal-Tonnerre, (sous la forme d'un blaireau), fut une fois exhibé, en cage, dans la cour d'un temple de Matsoué, où tout le monde put le voir pour un sou et admirer ses yeux, qui jetaient des éclairs par les temps d'orage.

1) N, II, 147.

2) On peut s'en rendre compte par le récit du N, II, 147 : « Cette année-là, (618 de notre ère), Kahabé no Omi fut envoyé dans la province d'Aki avec l'ordre de construire des navires. Arrivé à la montagne, il chercha du bois approprié ; l'ayant trouvé, il le marqua ; et il était sur le point de le faire couper, quand un homme parut, qui lui dit : « Ceci est un arbre de Tonnerre, qui ne doit pas être abattu ». Kahabé répondit : « Le dieu du Tonnerre lui-même doit-il s'opposer aux commandements impériaux? » Et après avoir fait de nombreuses offrandes d'étoffes (*mitégoura*), il envoya des ouvriers pour l'abattage. Mais aussitôt, une grande averse tomba, et il tonna, et les éclairs brillèrent. Kahabé tira son sabre, et dit : « O dieu du Tonnerre, ne fais point de mal à ces ouvriers ; c'est ma personne seule que tu devrais atteindre ». Il regarda donc au ciel, et attendit. Mais bien que le dieu eût tonné plus de dix fois, il ne put jamais blesser Kahabé. Alors il se changea en un petit poisson, qui vint se fixer entre les branches de l'arbre. Kakabé le prit, et le brûla. Et ainsi, on put enfin construire les navires ».

3) Plus d'une fois, dans la montagne de Nikkô, à deux pas du temple où le dieu du Tonnerre est représenté, en face du dieu du Vent, debout sur les nuées, armé d'un foudre et auréolé des tambourins qui retentissent au-dessus de sa tête, j'ai entendu les gens du village parler de Kaminari avec une crainte respectueuse. Il n'est pas rare non plus de voir, en cas d'orage, toute une famille japonaise se réfugier sous la moustiquaire, qui, dit-on, est à l'épreuve de la foudre. Une curieuse légende explicative, notée par M. L. Hearn (*op. cit.*, II, 501), conseille d'éviter en pareil cas le voisinage des arbres, par cette raison que l'Animal-Tonnerre saute justement d'arbre en arbre et pourrait ainsi

classiques[1], aussi bien que les théologiens orthodoxes[2], éprouvent quelque inquiétude lorsque sa voix gronde comme un avertissement mystérieux du ciel[3].

Du dieu du Tonnerre au dieu du Feu, la transition est naturelle; car, soit qu'on fasse venir le feu du tonnerre, comme chez d'autres peuples[4], soit qu'à l'inverse on tire le tonnerre du feu, comme dans nos mythes, la parenté normale des deux éléments éclate toujours. Dans l'antique Shinntô, le dieu du Feu apparaît comme le dernier-né du couple créateur. Après qu'Izanaghi et Izanami ont engendré les îles et les dieux, leur suprême rapprochement donne naissance à l'être redoutable que nos textes appellent tantôt « le Mâle qui brûle[5] », tantôt « le Vénérable qui brille »[6], tantôt enfin « le Producteur du feu »[7]. Mais cet enfantement, à la manière

descendre sur l'imprudent. Au demeurant, au Japon comme ailleurs, l'arbre frappé de la foudre est regardé comme ayant acquis une vertu particulière, et on ne manque pas d'en recueillir les débris. (Cf. aussi, en sens inverse, dans le récit du N, II, 147, la crainte de toucher à l'arbre du Tonnerre, sans doute un arbre foudroyé.)

1) Voir par exemple les réflexions d'Okashi Djounnzô dans le *Béki-dja-sho-ghenn*, publié en 1857 (T, XX, part. I, p. 168).

2) Hirata, indigné contre les étudiants d'Edo qui méprisent l'éclair sous prétexte que les Hollandais ont pu le reproduire avec la machine électrique, leur rappelle qu'il y a dans l'histoire bien des exemples de choses mauvaises ou d'hommes méchants que la foudre a utilement détruits. (*Kishinn Shinnron*, 1805).

3) Cf. le *fulmen ostentatorium* des Romains (Bouché-Leclercq, *op. cit.*, IV, 44).

4) Voy. par ex. A. Réville, *op. cit.*, I, 216, II, 183, etc. Cf. Lubbock, *op. cit.*, p. 310.

5) Hi-no-haya-yaghi-ouo-no-kami (feu, brûlant, rapide, mâle). K, 29. Remarquons que le vieux mot *hi* sert à désigner toute chose merveilleuse, par exemple le soleil ou le feu. Le feu n'est-il pas d'ailleurs « un petit soleil? » (V. Henry, *op. cit.*, p. 8.)

6) Hi-no-Kaga-biko (feu, brillant, prince), ou Hi-no-Kagou-tsoutchi (feu, brillant, aîné). K, *ibid.* Cf. N, I, 21, 28, 29, 122. En somme, c'est le nom de Kagou-tsoutchi qui domine dans nos textes (*kagou*, briller, comme dans *kaghé*, lumière; *tsou*, particule du génitif; *tchi*, aîné, terme honorifique; et non pas, évidemment, *tsoutchi*, serpent, comme le voudraient certains commentateurs japonais).

7) Ho-mousoubi. N, I, 21. R XII, pass. Ce dernier nom, qui ne se trouve pas

humaine, de la plus terrible des énergies physiques a les conséquences qu'on pouvait prévoir : « tandis qu'Izanami mettait au monde cet enfant, ses augustes parties intimes furent brûlées; elle tomba malade, et, couchée, elle gisait[1] ». De nouvelles divinités naissent alors, que le récit fait surgir des manifestations mêmes de sa fièvre : Métaux[2],

dans le K, et qui apparaît seulement dans le N, finit par prévaloir dans le culte, comme le prouve son emploi, non seulement dans le R XII, mais aussi dans le *Ennghishiki*, vol. 9, où le temple du dieu du Feu est appelé Ho-mousoubi no Mikoto no djinndja ; c'est d'ailleurs Ho-mousoubi qu'on adore, à l'heure présente, dans les temples shinntoïstes (voy. *Handbook*, 269, 384) ; et on comprend en effet que les prêtres aient préféré cette dénomination, moins enfantine et plus significative que les précédentes.

1) Et non pas : « elle mourut », bien que le mot *koyasou*, ici employé, puisse avoir les deux sens, à peu près comme, en français, le verbe « gésir ». La mort d'Izanami n'est indiquée, en effet, que quelques lignes plus loin (K, 30). A supposer même qu'on traduise par « elle mourut », il faudrait admettre que le K, après avoir annoncé brièvement sa mort, revient sur les détails de sa maladie, et conclut enfin en rappelant que le résultat de cette maladie fut la mort. (Cf. un mouvement d'idées analogue dans le N, I, 21). L'interprétation contraire n'en concorde pas moins avec une étrange légende, dont elle a pu d'ailleurs être l'origine, et d'après laquelle Izanami, descendue aux Enfers, serait ressuscitée, remontée sur la terre pour y créer les divinités nouvelles qui devaient s'opposer aux ravages du feu (voy. plus bas p. 178, n. 5).

2) K, 29 : couple formé de Kana-yama-biko et Kana-yama-bimé, le prince et la princesse des Montagnes de Métal. Dans le N, I, 21, le dieu mâle seulement. — Les Montagnes de Métal sont évidemment les mines de fer (cf. K, 55) qu'exploitaient déjà les Japonais primitifs. Mais pourquoi le Métal est-il ici opposé au Feu ? Est-ce tout simplement parce qu'il lui résiste ? Ou ne serait-ce pas pour un motif d'ordre religieux ? Chez les peuples qui aiment le dieu du Feu, on lui évite avec grand soin le contact du fer : soit qu'on craigne de le blesser avec un instrument trop tranchant, comme le pense M. Goblet d'Alviella (*Histoire religieuse du Feu*, et cf. *Revue d'Hist. des Religions*, t. XV, p. 217), soit que plutôt, comme le soutient M. A. Réville (*op. cit.*, II, 189), on redoute de l'offenser en approchant de lui une matière impure, profane, étrangère à toutes les anciennes traditions. Ce vieux préjugé, répandu un peu partout dans le monde, et notamment chez les Mongols (voy. A. Réville, *op. cit.*, II, 188), se traduit d'ordinaire par la prohibition des objets en fer, dans les rites religieux et les actes importants de la vie, longtemps après l'invention de ce métal ; et l'idée se retrouve dans le Japon primitif, où nous observons par exemple la coutume de couper avec un outil de bambou le cordon ombilical (voy. N, I, 85, 86). Mais précisément, les vieux shinntoïstes avaient le Feu en horreur ; ils ne songeaient qu'à le repousser par tous les moyens possibles ; et cela étant,

Argile[1], Eau[2], Gourde[3], Plante des rivières[4], tout l'appareil magique que le shinntoïsme emploiera pour dompter le feu[5].

on conçoit très bien qu'ils lui aient opposé le métal, s'il devait lui nuire, au même titre que l'eau et toutes les choses qui peuvent arrêter ses progrès. Or, on croyait certainement que le Feu est ami de la pureté (voy. plus bas, passage du R XII où, pour l'éloigner des habitations, on lui fait valoir la propreté des régions montagneuses) ; et cette notion existe encore chez les shinntoïstes modernes : Hirata nous dit, par exemple, (*Tama no Mi-hashira*, T, III, app., p. 65) que si Izanami fut retenue aux Enfers, c'est parce qu'elle y avait mangé des mets cuits sur un feu malpropre, et à l'appui de cette étrange opinion, il tire argument de la fonte des métaux, qui ne réussit jamais quand on emploie un feu souillé d'éléments impurs.

1) Dans le K, 29, encore un couple : Hani-yasou-biko et Hani-yasou-bimé, le prince et la princesse de l'Argile visqueuse. Dans le N, I, 21 et dans le R XII, une déesse seulement, Hani-yama-himé. — L'argile resiste au feu ; et de très bonne heure, les Japonais s'en servirent pour protéger leurs *mouro*, ou habitations creusées dans le sol (voy. K, 118, N, I, 71), pour construire leurs *koura* ou chambres à trésors (K, 135), etc., sans parler même de son emploi comme matière des jarres sacrées (*idzouhé*, N, I, 122, 131, 157).

2) K, 29 : Mitsou-ha-no-mé, nom obscur qui cependant exprime sûrement l'idée d'une déesse de l'eau, clairement indiquée dans le N, I, 21 et dans le R XII. — A l'inverse, les peuples qui ont un vrai culte pour le Feu lui éviteront le contact de l'eau ; et par exemple, chez les Mongols, interdiction d'employer l'eau pour l'éteindre (voy. A. Réville, *op. cit.*, II, 188).

3) N, I, 21 : Ama no yosadzoura, « la céleste gourde ». *Hisago* dans le R XII. — La gourde est l'auxiliaire de l'eau ; c'est avec elle qu'on recueille et qu'on déverse ensuite sur le Feu son éternelle ennemie. — Je retrouve aussi, dans le K, mais parmi les divinités engendrées avant le Feu, « le céleste dieu de la gourde qui puise l'eau », et « le terrestre dieu de la gourde qui puise l'eau ». (Voy. K, 27).

4) R XII : Kaha-na, (ou kawa-na-gouça). — Une comparaison frappante s'impose ici entre la magie japonaise et la magie hindoue. Dans notre rituel, qu'on récitait deux fois par an pour prévenir l'incendie, la plante *kaha-na*, (*nuphar japonicum*), en usage contre les brûlures, était appelée à l'aide contre le feu : dans le rite védique contre l'incendie, l'*avaka* (*blyxa octandra*), plante aquatique aux feuilles charnues, pareillement employée contre les brûlures, était appliquée à la maison comme un rempart protecteur (voy. Victor Henry, *op. cit.*, p. 100). Ajoutons que, de nos jours même, la plante aquatique japonaise est encore représentée sur les larges tuiles qui terminent les toits du pays.

5) En somme, le K cite seulement ici le Métal, l'Argile et l'Eau ; le N y joint la Gourde ; et le R XII néglige le Métal, mais ajoute la Plante des rivières. Voici d'ailleurs ce dernier texte, où est bien indiquée l'idée générale : « Izanami daigna mettre au monde son cher enfant, le dernier-né de tous, Ho-mousoubi... Et étant descendue aux basses collines des ténèbres, elle pensa : « Je suis venue ici, ayant procréé et laissé dans la région supérieure... un enfant au

Mais enfin, elle « se retire divinement[1] » : elle meurt; et Izanaghi, après s'être longtemps traîné en gémissant autour du cadavre, va l'ensevelir sur le mont Hiba, aux confins de la terre d'Idzoumo[2]. Comment expliquer ce mythe? La première idée qui se présente à l'esprit, c'est d'y voir le pendant de la légende hindoue qui compare aux organes de la génération les instruments de l'allume-feu primitif[3] : l'*arani* est comme la matrice où repose, caché, le principe ardent; le *pramantha* est introduit, et de la conception qu'engendre son frottement, Agni sort en jetant des flammes; mais les bois se consument, et le dieu du feu a dévoré ses parents[4]. Lorsqu'on songe au caractère sacré de l'allume-feu[5] dans le shinn-

cœur mauvais. » Alors elle revint sur ses pas, et mit au monde d'autres enfants. Et ayant produit la déesse de l'eau, la gourde, la plante des rivières et la vierge de la colline d'argile, quatre sortes de choses, elles les instruisit par ses paroles et leur fit comprendre, disant : « Si le cœur de cet enfant aux méchants instincts devient violent, que la déesse de l'eau prenne la gourde, et que la vierge de la colline d'argile prenne la plante des rivières, et qu'elles le pacifient. » Rien de plus évident, selon nous, que le caractère magique de tout ce passage.

1) K, 30.

2) K, 31. — Le N place la tombe d'Izanami au village d'Arima, dans Koumano, province de Ki (plus tard Kii), et indique ainsi le culte local qu'on rendait aux mânes de l'Ève japonaise : « Les habitants adorent l'âme de la déesse en lui offrant des fleurs dans la saison où elles s'épanouissent, et ils la fêtent avec des tambours, des flûtes, des drapeaux, des chants et des danses. » (N, I, 21.) C'est dans le même *Ki no Kouni*, le Pays des Arbres, qu'on adorait, à Nagouça, le dieu du Feu.

3) Remarquons qu'on trouve cet instrument, non seulement au Japon, mais aussi, comme l'a constaté Tylor, dans toute la région qui va, d'une part, de la Tasmanie et de l'Australie au Kamtchatka, et d'autre part, de Sumatra aux îles Carolines.

4) Rig-Véda, X, 7, 9.

5) On peut voir l'antique *hi-kiri-ousou* (feu, forer, mortier) au musée d'Ouéno, à Tokio. C'est un appareil en bois de *hi-no-ki* (l'arbre à feu, *chamæcyparis obtusa*), d'un système déjà très perfectionné, mais qui cependant peut exiger l'effort successif de trois ou quatre hommes pour arriver à l'incandescence; et lorsqu'on songe à l'extrême humidité du pays, qui en certaines saisons ne permet de conserver nos modernes allumettes que dans des bocaux bouchés à l'émeri, on conçoit les difficultés qne durent éprouver parfois les Japonais primitifs. Pour plus de détails sur le *hi-kiri-ousou*, voy. Satow, *The use of the Fire-drill in Japan*, T, VI, part. II, p. 223 seq. — Quant au pro-

toïsme, depuis les plus lointaines origines[1] jusqu'à nos jours[2], le rapprochement semble assez plausible; et nous aurions ainsi une forme intéressante du culte phallique qui existait dans le Japon primitif. Une seconde interprétation possible consisterait à découvrir, dans la mort d'Izanami, le souvenir amplifié de quelque héroïne des temps anciens morte en couches[3]; et cette explication, qu'appuieraient for-

cédé, plus simple encore, du briquet, on le trouve signalé dans le K, 211 et dans le N, I, 205.

1) Avant même l'appareil du musée d'Ouéno, (tiré du temple de Kaçougha, à Nara), on obtenait le feu, d'une manière encore plus primitive, avec des morceaux de bois brut, et Motoori constate la survivance de ce procédé élémentaire dans la pratique des temples de Ouataraï, à Icé (*Kodjiki-denn*, vol. XIV, p. 61). Mais on peut reculer plus loin, remonter jusqu'au vieux texte du Kodjiki qui nous conte comment Koushi-ya-tama (le dieu aux huit âmes prodigieuses, cf. plus haut, p. 141, n. 1), préparant le feu pour le temple d'Oh-Kouni-noushi, emploie comme mortier, chose assez bizarre d'ailleurs, des tiges d'algues marines, et comme pilon des tiges de *komo* (probablement l'*halochloa macrantha*), puis fait jaillir la flamme qui doit brûler jusqu'à ce que, dans la plaine du ciel, la suie pende, longue de huit largeurs de main, du toit ancestral de Kami-mousoubi, et jusqu'à ce que, dans les entrailles du sol, les roches les plus profondes aient été calcinées. (Voy. K, 104, 105.) Cette légende elle-même n'est que le prélude de la descente du fils des dieux, dont le palais va devenir à son tour le centre religieux de ce genre de rites. (*Niha-bi*, le feu de la cour.) En souvenir de la première prise de possession de la résidence impériale, on célèbrera toujours une fête nocturne où le chef des cuisiniers, après avoir allumé le feu par le frottement du bois, conduira le cortège en portant une torche ardente (*Ghishiki*, vol. I, p. 26, décrivant la cérémonie au IXe siècle); et c'est de la même manière que, dans la cérémonie pour la Pacification du feu, les devins allumeront un feu « aux quatre coins de l'enceinte du Palais » (*Riyo no Ghighé*, ou Commentaire sur les lois administratives, de l'an 833). L'antiquité de ces usages ressort d'ailleurs de ce simple fait que l'allumage des feux se trouve déjà mentionné dans la légende de l'éclipse (voy. N, I, 44).

2) Le *hi-kiri-ousou* est resté d'usage quotidien dans la maison du grand-prêtre du Oh-Yashiro d'Idzoumo. A plus forte raison est-il employé d'une manière plus générale, dans les temples shinntoïstes, pour les rites sacrés proprement dits.

3) De même que la vision d'Izanaghi aux Enfers, ce tableau si positif qui rappelle le début de la *Dame aux Camélias*, a bien pu avoir son origine dans le fait d'une curiosité semblable à celle du héros de ce roman. Rien de plus réaliste, de plus humain que toute cette histoire japonaise du premier couple; et on s'expliquerait d'autant mieux l'importance donnée, par la légende, à la mort d'une héroïne dans les circonstances indiquées, que l'accouchement est d'habitude, pour les Japonaises, d'une extraordinaire facilité.

tement certains détails de nos textes[1], serait un nouvel indice de l'antique croyance qui assimile l'ardeur du feu ordinaire à la chaleur, normale ou pathologique, du corps humain[2]. Mais, à la réflexion, ni l'hypothèse symbolique, ni l'hypothèse évhémériste que nous d'indiquer ne nous paraissent assez sûres, et le mieux sera de nous en tenir à une solution intermédiaire, purement anthropomorphique, en considérant la fin de notre récit comme le simple résultat, logique et naïf, de ses prémisses : car, du moment que les dieux en général étaient produits par un couple, il n'y avait pas de raison pour que le dieu du feu fût engendré autrement; et fatalement, ce mode de génération d'un élément qui brûle tout ce qu'il touche devait amener l'accident final. Ainsi, le dieu du Feu est maudit dès sa naissance : il a tué sa mère, et bientôt Izanaghi, dans sa douleur furieuse, va l'égorger à son tour. C'est alors que, de ses membres épars, surgissent encore des divinités nouvelles, tandis que son sang, pareillement déifié, rejaillit jusqu'aux étoiles, ou s'épanche sur la terre où il infuse le principe igné aux herbes et aux arbres, aux pierres et aux rochers[3]. Le matricide a disparu, et il ne sera plus question

1) Une variante du N, I, 21 nous dit, très exactement, qu'Izanami « devint fiévreuse, tomba malade, et qu'en conséquence, elle vomit ». Le K, 29, signale aussi, avant toute autre chose, ces vomissements, qui donnent naissance aux premières divinités indiquées par l'un et l'autre texte. Or, la fièvre puerpérale est justement caractérisée par des vomissements bilieux.

2) Dans cette hypothèse, les divinités qui apparaissent pendant la maladie d'Izanami seraient plutôt les remèdes, réels ou magiques, qu'on lui aurait appliqués pour tenter de la guérir : le métal froid, l'argile visqueuse, l'eau fraîche, contre le feu de la fièvre (cf. l'emploi de la grenouille, en ce cas, dans l'Inde antique, V. Henry, *op. cit.*, p. 181); la gourde, contre la soif ardente; la plante aquatique, contre les brûlures. — En somme, le sang humain contient de la chaleur, donc du feu. Si le corps se glace, il faut le réchauffer, l'ignifier : vieille coutume des Aïnous, qui allument un grand feu quelques instants avant ou après la mort d'un des leurs, dans l'espoir de le sauver ou même de le faire revivre (J. Batchelor, *The Ainu of Japan*, p. 203, et cf. p. 195). Si au contraire le corps brûle, il faut le refroidir, ce qui d'ailleurs n'est pas toujours si absurde : application possible dans notre mythe. Enfin, quand l'âme se sépare du corps, le feu s'échappe (voy. plus haut, p. 140, n. 1), quitte à reparaître parfois ensuite, au Japon comme ailleurs, sous les apparences d'un feu follet (*hidama*).

3) Une variante du N, I, 29 est très nette sur ce point : « A ce moment, le sang

de lui dans nos légendes[1]. Mais ce qu'il laisse comme traces

qui jaillissait de ses blessures tacha les rochers, les arbres et les herbes. C'est pour ce motif que les herbes, les arbres et les cailloux contiennent naturellement l'élément du feu ». Il est intéressant de retrouver au Japon ce mythe explicatif, qu'on a signalé déjà en bien d'autres pays ; et en effet, rien de plus rationnel que ce premier essai d'interprétation scientifique. Quand on frappe un silex, ou quand on frotte longtemps deux morceaux de bois, le feu apparaît : c'est donc qu'il était caché dans ces substances. Pour y exister ainsi d'une manière latente, il fallait qu'il y fût entré. Mais comment ? C'est ici que la théorie se complique et que les hypothèses deviennent un peu divergentes. En Nouvelle-Zélande, Maoui a obtenu d'une vieille aïeule divine, Mahou-Ika, un de ses ongles, qui, par la friction, donne du feu ; seulement, il éteint tout de suite ce feu, quitte à renouveler ensuite sa requête, de telle sorte que Mahou-Ika doit se dépouiller de tous ses ongles un à un ; à la fin, courroucée, elle le poursuit de ses flammes, qui l'auraient consumé sans l'arrivée d'une pluie opportune ; mais par bonheur, quelques étincelles se sont logées dans certains arbres, d'où on peut les tirer de nouveau (Waitz, *op. cit.*, VI, 250, 251 ; Turner, *Nineteen years in Polynesia*, 252, 527 ; Shirren, *Die Wandersagen der Neuseelander und der Mauimythos*, 32 ; A. Réville, *op. cit.*, II, 37, 228). C'est manifestement l'évolution logique de la production du feu, d'abord par le choc d'une pierre, puis par le frottement de certains bois durs. A côté de ce Prométhée maori, on peut ranger le Prométhée des Tlinkits, qui va jouer, sur la côte nord-ouest du Pacifique, le même rôle civilisateur. Le héros Yehl, sous la forme d'un corbeau, a dérobé le feu céleste, emportant dans son bec un tison enflammé : le feu est tombé sur des pierres et sur des morceaux de bois ; et c'est de là encore qu'on peut l'extraire aujourd'hui (Lang, *op. cit.*, 369). Même idée chez les Esquimaux, pour qui les rochers contiennent des esprits ignés, qui se montrent souvent sous les apparences du feu follet (A. Réville, *op. cit.*, I, 293) ; chez les Peaux-Rouges, comme les Sioux, les Chippeways, qui croient que les silex sont lancés par la foudre (A. Réville, I, 216, 222) ; chez les noirs d'Afrique, qui établissent le même lien entre le feu céleste et les pierres terrestres (Tylor, *op. cit.*, II, 343) ; chez les anciens Hindous, qui supposent des Agnis, apparemment descendus du ciel, dans les pierres, les plantes et les arbres, comme ils en voient d'ailleurs dans la nature entière, dans l'homme, dans le nuage et jusque dans les eaux (V. Henry, *op. cit.*, 218, 244 ; 183, 233, n. 4). A l'inverse, les indigènes d'Australie admettront que le soleil, pour alimenter sa flamme quotidienne, doit venir faire chaque soir à l'horizon de la terre sa provision de bois à brûler (Brough Smyth, *Aborigenes of Victoria*, I, 430). Quant à la notion que le sang d'un dieu peut, en s'épanchant, produire d'autres êtres, elle se retrouve aussi bien chez les sauvages modernes (Lang. *op. cit.*, 278) que chez les anciens Hellènes, et peut-être pourrait-on entrevoir une certaine ressemblance avec nos mythes dans la naissance de ces nymphes des frênes qu'engendre le sang d'Ouranos blessé (Hésiode, *Théog.*, 187).

1) Dans la suite du récit, on voit apparaître des personnages qui, à première vue, pourraient être pris pour des dieux du feu. Le céleste prince Ni-

de sa brève existence, ce sont les germes terribles qu'il a semés, les principes latents du plus grand fléau que puissent redouter les habitants des frêles maisons indigènes. Dans ce pays où l'étincelle du foyer fait si vite flamber les cloisons de bois, où le tremblement de terre renverse tout à coup le braséro sur les nattes de paille, où les vents violents attisent l'incendie et couchent les flammes sur un village entier, le feu est l'ennemi[1]. C'est lui qu'on redoute partout, depuis la hutte de pêcheurs jusqu'au palais impérial, jusqu'aux temples des dieux eux-mêmes. On oublie ses antiques bienfaits, ses

nighi a épousé Ko-no-hana-sakou-ya-himé (la Princesse florissante comme les fleurs des arbres, c. à. d., brillante comme le cerisier en fleurs); mais une seule nuit a suffi pour la rendre enceinte, et le jeune époux s'en étonne; elle s'enferme alors dans une chambre souterraine (un *mouro*, qui joue ici le rôle de *l'oubou-ya* ou hutte d'accouchement, où la femme japonaise se retirait jadis pour sa délivrance); et elle l'incendie elle-même, au moment d'enfanter, pour établir son innocence par l'épreuve du feu. (Genre d'ordalie qui devait se perpétuer jusqu'à nos jours : voy. Percival Lowel, *Esoteric Shinntô*, dans T, XXI, 118 seq; et notre étude sur *Hoksaï*, p. 211). La princesse finit par sortir victorieuse de la fournaise, avec les trois enfants qu'elle y a mis au monde, et qui s'appellent : Ho-déri, Feu-brillant, Ho-souséri, Feu-croissant, et Ho-ouori, Feu-baissant (voy. K, 118; et cf. les versions du N, I, 73, 85 et 88). Nous avons ainsi, dans cette triade de dieux, la personnification des diverses phases par lesquelles passe un embrasement, ce qui pourrait faire croire à l'existence, dans le Shinntô, de nouvelles divinités pyriques. (Dans ce sens, Griffis, *op. cit.*, 53, 55, qui découvre en cet endroit le mythe de Prométhée et d'Epimétbée.) Mais en réalité, il ne s'agit ici que de simples noms de circonstance : deux de ces frères, Feu-brillant et Feu-baissant, apparaissent dans la légende suivante (voy. plus bas p. 187, n. 3) comme un pêcheur et un chasseur dont les actes n'ont aucune relation avec les qualificatifs qu'ils portent; et en somme, tout ce qu'on peut dire, c'est qu'ils furent appelés de la sorte parce qu'ils avaient reçu le baptême du feu. — Quant à Kagou-tsoutchi, on le voit encore signalé dans une fête religieuse organisée par Djimmou, qui lui décerne à cette occasion le titre de Idzou no Kagou tsoutchi (*idzou*, sacré); mais le dieu du Feu est ici perdu dans une énumération où se trouvent mis sur la même ligne, outre le bois à brûler (Idzou no Yama-tsoutchi, le bois des montagnes sacré), les jarres de terre, l'eau, les aliments, le gazon. (N, I, 122. Cf. pour le bois à brûler, que plus tard tous les fonctionnaires viendront offrir à l'empereur en certaines circonstances, N, II, 326, 330, etc.).

1) C'est pourquoi, dans l'ancien droit pénal japonais, l'incendiaire subissait la peine la plus cruelle et d'ailleurs la mieux appropriée à son crime : on le brûlait vif.

services quotidiens : on ne voit plus que ses effrayantes fantaisies[1]. Si on adore le dieu du Feu, ce n'est pas qu'on l'admire, qu'on l'aime, comme chez d'autres peuples[2] : c'est qu'on le craint ; et tel est bien, dans le shinntoïsme primitif, le vrai caractère de son culte. Écoutez le rituel du Feu : « Qu'il daigne n'être pas terriblement vif de cœur... Qu'il daigne n'être pas turbulent, n'être pas cruel, ne pas nous faire de mal... Qu'il veuille bien se retirer aux régions solitaires et pures des torrents de la montagne, et, grâce à leur divinité, se tenir tranquille[3]... » Voilà les seules prières qu'on lui adresse, avec les offrandes qui doivent l'apaiser. C'est donc un dieu méchant, qu'on a en horreur à cause de son caractère fantasque : on cherche seulement à le séduire par des dons, à le calmer par la vertu des formules magiques, à l'écarter bien loin du palais impérial et des autres habitations humaines ; mais on ne lui accorde aucune louange, et tout l'esprit du rituel se résume dans son titre : « la Pacification du

1) Pendant mon séjour au Japon, notre maison fut un beau matin détruite par un incendie. Après le sinistre, comme l'aînée de mes fillettes conservait une attitude méditative, je lui demandai à quoi elle pensait. La réponse fut : « Oh ! ce Feu ! qu'il est méchant ! Il a mangé ma poupée ! » C'est exactement dans cet état d'esprit que se trouvaient nos vieux Japonais lorsqu'ils songeaient à Kagou-tsoutchi, cet être puissant et mystérieux qui de temps en temps, sans nulle raison apparente et comme sous le coup d'une sombre fantaisie, dévorait leur habitation et tous leurs objets les plus précieux. Eux non plus ne s'étonnaient pas de voir le feu remplir ses fonctions normales, réchauffer leur corps, cuire leurs aliments : ils ne le remarquaient que s'il sortait de la règle pour se livrer à d'inexplicables méfaits. Cf. à ce propos les remarques très justes de H. Spencer, *Sociologie*, I, 616.

2) Aussi bien, même dans les religions de cet ordre, on redoute ses mauvais instincts. Jusque dans l'Inde védique, quand le feu du foyer pétille trop fort, on s'inquiète ; et aussitôt, on couvre Agni d'éloges pour l'amadouer : on l'appelle « l'immortel à l'éclat resplendissant, le pur, l'adorable ! » Le feu qui couvait jette-t-il spontanément une flamme ? Bien vite, une libation et une stance propitiatoire (V. Henry, *op. cit.*, 218).

3) R. XII, *pass.* — Cf. Satow, *The Mythology and religious Worship of the ancient Japanese*, dans *Westminster Review*, juillet 1878 ; et aussi Griffis, *op. cit.*, p. 52 seq. — La lecture de ce rituel montre assez que Kagou-tsoutchi ne saurait être, comme le pensait Satow (T, VII, part. 4, p. 411 et pass.), le dieu des Chaleurs de l'Été.

Feu [1]». Cette haine pour le feu n'empêchera pas, sans doute, de lui demander quelques services religieux : il brûlera toujours devant les autels, publics ou privés, et sous son essence la plus pure ; mais c'est que les esprits, dieux ou mânes des morts, ont besoin de voir clair et qu'ils aiment la propreté [2]. En somme, le dieu du Feu ne sera jamais l'objet d'un culte idéal, et on ne cessera pas de le regarder, avant tout, comme un générateur de sinistres. A l'heure présente, lorsqu'on veut faire ses condoléances à un ami dont la maison a brûlé, on ne manque pas de lui écrire : « Vous avez eu le malheur

1) *Ho-shidzoumé no Matsouri.*

2) Il ne faut pas chercher ici l'idée que le feu serait un être saint et pur en lui-même. Le dieu du Feu aime la propreté, comme tous les dieux (voy. plus haut, p. 177, n. 2) ; mais le feu peut être malpropre. Or, les esprits sont des êtres frêles, délicats, qui se plaisent à l'odeur subtile des mets bien préparés, qui ont horreur au contraire des choses sales, grossières, fétides. On doit donc prendre soin de cuire les offrandes sur un feu pur, sur ce feu naturel qui existe dans le bois ou la pierre, qui ne sort d'aucune matière vile, qui n'a lui-même aucune senteur. (Voy. application à la préparation du riz sacré, dans T, IX, part. 2, p. 184 ; du saké pour les dieux, dans T, VII, part. 4, p. 425). Pareillement, pour l'éclairage des esprits, dans le culte domestique par exemple, on n'emploiera que des cierges de cire végétale, une petite lampe d'huile végétale encore : le pétrole, aux exhalaisons puantes, serait une abomination. Enfin, pour allumer ces luminaires eux-mêmes, on fera jaillir l'étincelle d'un silex, sous le choc du briquet, comme on fait encore pour le cierge pascal, le samedi saint, dans les églises catholiques : les allumettes chimiques, aux gaz étouffants et âcres, seraient subodorées par les mânes, qui en seraient irrités ; à tel point que, pour rassurer les orthodoxes d'Idzoumo, les fabricants d'allumettes ont dû inscrire sur leurs boîtes : « Pures, bonnes pour allumer les lampes des *kamis* et des *hotokés.* » (Noté par L. Hearn, *op. cit.*, II, 411.) — En somme, nous n'avons là que des soins de pureté matérielle, et la sainteté du feu n'en ressort pas plus que la sainteté de l'eau ne résulte de l'exigence d'une eau limpide pour l'encre des écritures, à la fête de Tanabata (voy. Arrivet, *loc. cit.*, 342). — Quant à l'antique allumage des feux aux quatre coins de l'enceinte impériale (voy. plus haut, p. 180, n. 1), il ne faudrait pas y voir davantage un rite en l'honneur du feu pur, et je serais tenté d'admettre, tout au contraire, qu'il s'agit là de contre-feux dressés pour écarter les menaces de l'incendie, de même que dans nos mythes Yamato-daké, enfermé par surprise, comme jadis Ohkouni-noushi (K, 73), dans un cercle d'herbes enflammées, tire de son vieux briquet un contre-feu magique qui met en fuite celui de ses ennemis (K, 211 ; N, I, 205).

du dieu du Feu [1] »; phrase banale qui dit tout. Le dieu du Feu est donc, dans le Shinntô actuel, ce qu'il fut au temps lointain où s'élaboraient ses mythes et sa liturgie : un fils matricide, brutal, détesté; un être dévorant, producteur des pires calamités matérielles; une force de la nature contre laquelle il faut s'assurer, par des contrats magiques [2], pour sauvegarder sa maison; bref, bien moins un dieu du Feu, dans le grand sens du mot, que le dieu de l'incendie.

Le dieu du Feu, par son étroite parenté avec le dieu du Tonnerre, était le dernier des dieux qu'on peut rattacher aux phénomènes météorologiques. Nous arrivons donc enfin, après les divinités du ciel, après celles de l'atmosphère, aux divinités de la terre elle-même; et cette terre étant un archipel, la mer qui l'enveloppe est la première chose qui s'impose à notre attention. Il semble bien d'ailleurs qu'elle ait tenu cette place dominante dans l'imagination des Japonais primitifs [3]. Des trois kamis illustres qu'Izanaghi désigne pour le gouvernement de l'univers, l'un est le dieu qui doit régir l'Océan, l'immense « plaine bleue » [4], tandis que personne

1) On fait alors intervenir, à la chinoise, le dieu Shoukouyou ou Shikouyou; et si on veut que la lettre soit élégante, on n'oublie pas d'ajouter : « Par surcroît, le dieu du Vent lui a prête son secours. »

2) Ou par des amulettes, qu'on vend par exemple au temple d'Atago-Yama, près Kiôto, dédié au dieu du Feu.

3) Une ingenieuse théorie a été soutenue par M. Gustave Fougères, à propos des dieux grecs. D'après lui, les dieux marins ne sont pas des dieux primitifs, mais seulement des dérivés des dieux aquatiques continentaux ; et à l'appui, il cite notamment l'exemple de Poséidon Hippios, qui fut sans nul doute, à l'origine, un dieu des sources, nourricières des chevaux. (*Mantinée et l'Arcadie orientale*, Paris, 1898, pp. 227, 231, 256, 295, etc.) S'il en etait ainsi dans la mythologie japonaise, on pourrait regarder ses dieux marins comme l'adaptation d'emprunts faits par les navigateurs conquérants aux légendes continentales; mais l'importance de l'élément marin dans nos recits (création des îles tirées de l'océan, mission de Szannoô, aventures de Ho-ouori et la suite), tend plutôt à montrer l'origine oceanienne de ces personnages du vieux Shinntô.

4) Ao-ouna-bara, comme dans N, I, 11 ; R I, 114, etc..., c'est-à-dire, exactement, couleur d'indigo (de la plante *ai*, ou *polygonum tinctorium*, qui donne un bleu analogue à celui de l'indigo proprement dit). Les Japonais, en effet, n'ont pas de mot générique pour designer les diverses nuances d'une couleur; ils emploient toujours une expression particulière et concrète (voy. A. Arrivet,

encore n'est indiqué pour l'empire des îles; et s'il est vrai que Szannoô, dédaigneux de cette souveraineté, devient aussitôt l'Océan furieux qui s'élève contre le ciel et qui s'achève en tempête, la mer n'en garde pas moins ses dieux familiers, nés avant lui[1], ses maîtres calmes et fidèles. C'est d'abord le « dieu du Grand Océan »[2], le suprême dieu marin, avec son merveilleux palais caché sous les profondeurs, qu'un mortel visita et où il connut l'amour d'une déesse[3]. Ce sont

La notation des couleurs au Japon, dans *Revue française du Japon*, déc. 1895). Satow s'étonnait de voir le mot *ao* employé dans nos vieux documents pour dépeindre, non seulement la mer, mais aussi des chevaux, des nuages, des saules, des montagnes (voy. T. VII, part. 2, p. 124); mais cette application du bleu violacé à tant d'objets naturels prouve simplement un sens très fin du coloris chez ces maîtres de l'impressionnisme.

1) Szannoô n'est engendré, en effet, qu'après la descente d'Izanaghi aux Enfers, tandis que les principaux dieux marins apparaissent dès le moment où Izanaghi et Izanami procréent l'ensemble des dieux de la nature (K, 26 et N, I, 18, 22).

2) Oh-ouata-tsou-mi (*ouata*, comme *ouna*, mot archaïque pour désigner l'océan, la mer). K, 26, 121. — Appelé aussi Toyo-tama-hiko (riche, joyau, prince), dans N, I, 96, où sa fille s'appelle Toyo-tama-himé.

3) Le prince Ho-déri (Feu brillant) était pêcheur; son cadet Ho-ouori (Feu baissant) était chasseur. Un jour, Ho-ouori proposa à Ho-déri un échange mutuel, pour tenter à son tour la fortune de la mer ; mais il perdit le hameçon de son frère, qui l'accabla de reproches. Comme il se lamentait sur le rivage, le vieux dieu du Sel (Shiho-tsoutchi, aujourd'hui encore patron des salines), lui conseilla d'aller le demander à la fille du dieu de l'Océan. Ho-ouori partit donc sur les chemins de la mer, et finit par atteindre un palais dont l'architecture bizarre imitait des écailles de poisson. Près de la porte était un *katsoura* luxuriant : il y grimpa, et s'assit sur la plus haute branche. A côté se trouvait un puits : et quand les servantes de la princesse y vinrent tirer de l'eau, elles aperçurent le beau jeune homme. Sur sa demande, elles lui offrirent à boire; mais lui, enlevant un joyau de son cou, le mit dans sa bouche et le cracha dans le vase précieux, d'où on ne pouvait le détacher. Devant ce miracle, les servantes allèrent chercher leur maîtresse, qui sortit, curieuse de voir le héros, et bientôt ramena son père. Le dieu de l'Océan offrit l'hospitalité au prince, puis lui donna sa fille. Après trois ans de bonheur, une certaine nuit, Ho-ouori poussa un profond soupir; et le lendemain, interrogé, il raconta enfin l'histoire du hameçon perdu. Le dieu de l'Océan, ayant convoqué tous les poissons, retrouva l'objet dans le gosier de la Femme-rouge (*Aka-mé*, un *taï* rouge, sans doute le *pagrus cardinalis*). Puis, il octroya au jeune prince deux talismans, le joyau qui fait monter les eaux et le joyau qui fait descendre les eaux, en lui enseignant les moyens de s'en servir pour se venger de son frère. Enfin, il l'installa

ensuite, suivant l'esprit de redoublement habituel à nos

sur la tête d'un crocodile, qui le reconduisit au monde supérieur. (K, 119 seq. ; et cf. les variantes du N, I, 93 seq.). Ce mythe fameux se retrouve aussi dans la légende, également très ancienne, d'Ourashima no Ko, le jeune pêcheur qui, ayant ramé pendant sept jours jusqu'aux limites de l'horizon, épousa la fille du dieu de l'Océan : trois ans après, il remonta sur la terre, pour revoir sa hutte et ses vieux parents ; mais tout avait disparu ; et lorsqu'il ouvrit la boîte magique que la déesse lui avait confiée avec défense d'en dénouer les cordons, il devint subitement vieux et rendit l'âme, tandis qu'une fumée blanche s'échappait de la cassette vers le pays immortel. (Voy. la version du *Tanngo-Foudoki*, dans Florenz, *op. cit.*, p. 293 seq. ; celle du *Mannyoshiou*, dans Aston, *Hist. de la litt. jap.*, p. 35 ; et cf. aussi *Nouvelle Revue*, 1er fév. 1899, p. 128 seq.).

Si nous avons analysé avec quelque détail le mythe de Ho-ouori, ce n'est pas seulement parce qu'il constitue le seul épisode où intervienne, d'une manière un peu vivante, notre dieu du Grand Océan : c'est surtout parce qu'il a inspiré les commentaires les plus inexacts aux philologues oublieux de la méthode comparative, et que, d'après eux, nous serions, ici encore, en présence d'un mythe chinois. Pour M. Chamberlain, pas le moindre doute : légende chinoise, d'un bout à l'autre ; l'arbre *katsoura* est le cassier, « qui joue un rôle dans la mythologie chinoise » (cf. en effet de Groot, *op. cit.*, 502 seq.), et le crocodile (*ouani*), qu'on ne trouve pas au Japon, est pareillement chinois. (*Kodjiki*, introd., pp. xxxiii, n. 41 et p. lxix ; p. 95, n. 10 et p. 121, n. 7). M. Aston approuve cette manière de voir en ce qui concerne le *katsoura*, et pour le *ouani*, va plus loin encore : d'après lui, ce monstre marin ne serait plus, ni un crocodile, comme l'indique pourtant le caractère idéographique, ni même un requin, comme l'avait pensé Satow (note sur le R VIII), mais un de ces dragons-rois qui demeurent dans les palais sous-marins de la légende continentale (cf., pour l'Inde, Anderson, *op. cit.*, p. 50 et pour la Chine, Mayers, *op. cit.*, p. 142) : *ouani* serait alors le mot coréen *ouanghi*, roi, transformé à la japonaise, comme dans le nom propre du Coréen Ouani qui fut précepteur d'un prince impérial (Aston, *op. cit.*, p. 61, n. 3.) M. Florenz, enfin, se range sans hésiter à cette opinion, et pour lui aussi, notre *ouani* est un dragon coréen, de même que le *katsoura* est un cassier encore (*op. cit.*, p. 148, n. 89, et p. 219). — Que le *katsoura* soit un cassier, c'est ce qui n'est nullement démontré : le mot étant écrit dans nos textes avec les caractères chinois les plus différents, il en résulte pour nous une liberté d'interprétation complète ; or, l'arbre que les Japonais nomment aujourd'hui *katsoura* n'est pas un cassier, mais un arbre indigène, le *cercidiphyllum japonicum*. D'autre part, quoi de plus naturel que l'apparition du crocodile dans notre mythe ? Le cycle de légendes auquel il appartient (celui de Kioushiou), l'immigration ethnographique que fait supposer ce cycle (élément malais), la localisation même du palais de la mer (car le « délicieux petit rivage » que signale le N, I, 96, 105, pourrait bien être celui des îles Liou-kiou, et en tout cas, même si c'est au fond de la mer, par opposition avec l'*ouha-tsou-kouni*, le « pays supérieur » où remonte le héros, que se trouve le palais marin, on y arrive toujours en partant de Himouka, à l'extrême sud de Kioushiou), tout

légendes, les « Maîtres de la Mer »[1], dieux secondaires qui semblent obéir à ce chef, mais qui, comme lui, ont une fonction générale. Ce sont enfin les dieux plus particuliers du « Fond de la mer », du « Milieu de la mer », de la « Surface de la mer »[2]; les dieux des « Portes des eaux[3] », c'est-à-dire de l'embouchure des fleuves, avec leurs enfants les dieux de l'écume, des bouillons de l'eau, et la suite[4]; sans parler même des divinités locales qui, çà et là, hantent telle ou telle baie sur les rivages de l'archipel[5]. Toute la mer vit ainsi, animée, spiritualisée, déifiée, et prenant en quelque sorte conscience d'elle-même dans son ensemble comme dans chacune de ses parties, dans les régions de sa masse comme

concourt à montrer ici l'influence malaise, l'action des légendes océaniennes, plutôt qu'un emprunt au continent. Or, précisément, le crocodile tient une place énorme dans les croyances de l'archipel indien et, d'une manière générale, dans toutes les religions d'origine malaise, depuis les Célèbes jusqu'à Madagascar (nombreux faits à l'appui dans Lang, *op. cit.*, p. 56, n. 3, p. 67, p. 351, n. 2); on rencontre même, à Batavia, l'idée que les femmes enfantent souvent un petit crocodile (*Hawkesworth's Voyages*, III, 675), ce qui rappelle d'étrange manière l'histoire d'accouchement par laquelle se termine le mythe de Ho-ouori dans le K, 127 et dans le N, I, 95, 98, 104. Quant à l'ensemble de notre récit, il présente un caractère universel manifeste, comme on en verra plus d'une preuve quand nous le retrouverons au chapitre de la *Magie*.(Cf. d'ailleurs E. Gebhart, *Réflexions sur les légendes relatives au Paradis terrestre*, dans *Comptes-rendus de l'Acad. des sc. mor. et pol.*, janvier 1904; Kuno Meyer et A. Nutt, *The Voyage of Bran*, 1895; L. Marillier, dans *Rev. d'Hist. des religions*, XXXIV, 111; etc.).

1) Ouata-tsou-mi. N, II, 22. — Pour les temples où ils étaient adorés, cf. le catal. du *Ennghishiki*, vol. X.

2) Soko-tsou-ouata-tsou-mi, et Soko-dzoutsou-no-ouo; Naka-tsou-ouata-tsou-mi, et Naka-dzoutsou-no-ouo; Ouha-tsou-ouata-tsou-mi, et Ouha-dzoutsou-no-ouo. Nés au moment de la purification d'Izanaghi : K, 41, 42. Cf. N, I, 27, qui nous signale le culte rendu à ces dieux.

3) Minato-no-kami-tatchi : à savoir Haya-aki-tsou-hiko, et Haya-aki-tsou-himé, le Prince et la Princesse de la Rapide ouverture. Couple engendré par Izanaghi et Izanami : K, 26. Cf. N, I, 22, et aussi le rituel de la Grande Purification, où s'explique bien le nom de ces divinités du Tourbillon marin, dont l'énorme bouche engloutit, avec les eaux, les impuretés humaines (voy. R X, 62, 106).

4) Awa-naghi (l'écume de la mer tranquille), et Awa-nami (l'écume des vagues) ; Tsoura-naghi (les bouillons de la mer tranquille), et Tsoura-nami (les bouillons des vagues) ; etc. K, 27.

5) Comme le dieu Oh-koura-noushi et la déesse Tsouboura-himé, qui empê-

dans les lois de son existence mouvante, elle se transforme en un pullulement de dieux.

C'est de cette vaste mer que, suivant une conception bien océanienne[1], l'épée d'Izanaghi[2], du haut du pont céleste[3], tire la première île de l'archipel[4]; puis, lorsqu'Izanaghi et Izanami sont descendus sur ce coin de terre pour y demeurer et pour y célébrer leur union, c'est tout le « pays des huit îles »[5], qu'ils engendrent peu à peu, depuis l'humble Awadji[6] jusqu'à la grande île centrale[7], qui apparaît la dernière de toutes, suivant la loi de l'évolution[8]. Ces îles, enfantées par un couple humain[9], imaginées comme ayant un corps et des

chent le navire de Tchouaï d'entrer dans la baie d'Oka jusqu'à ce qu'il les ait adorés (N, I, 220) ; le mauvais dieu de la baie de Segaba, qui faisait mourir ceux qui buvaient de son eau (N, II, 59) ; le dieu de la baie d'Aïta, qu'invoquent, en 658, les Emishi poursuivis par les forces impériales (N, II, 252.)

1) Le mythe de la terre pêchée, étudié par M. de Charencey (*Une légende cosmogonique*, Le Havre, 1884, memoire réédité en 1894 sous le titre : *le Folk-lore dans les deux mondes*), est représenté par une version continentale, une version insulaire et une version hindoue où se combinent les deux autres. Comme on pouvait s'y attendre, le mythe japonais se rapproche surtout de la version insulaire (îles Tonga, Tahiti, Nouvelle-Zélande : cf. Taylor, *New-Zealand*, 115 seq. ; Bastian, *Heilige Sage der Polynesier*, 36 seq. ; A. Réville, *op. cit.*, II, 36, 46 ; Lang, *op. cit.*, 178 ; etc.).

2) L'idée de l'île pêchée ne s'oppose pas à ce qu'on adopte ici, en même temps, une interprétation phallique dont nous parlerons plus loin. Les deux notions, en effet, se combinent dans nos textes (K, 19 ; N, I, 11, 14, etc.).

3) Cf., dans une des légendes indiquées par M. de Charencey, l'homme et la femme suspendus au-dessus des eaux, dans un berceau d'argent (*Revue de philologie et d'ethnographie*, 1874, I, p. 10).

4) Ono-ghoro-shima, « l'île spontanément condensée ». K, 19 ; N, I, 12. Identifiée avec une petite île près d'Awadji. Cf. le mythe cosmogonique imaginé par une petite fille dont parle Lang : « Dieu fit d'abord une petite place pour s'y tenir ; ensuite il créa le reste du monde. »

5) Oh-ya-shima-kouni. K, 24 ; N, I, 14, 16, II, 238 ; R IV, 442 ; etc. — Pour la liste de ces huit îles, qui n'est pas tout à fait la même dans le K et dans les six variantes du N, consulter Satow, dans T, VII, part. 4, p. 415, n. 3.

6) Voy. K, 21, et cf. N, I, 13, 17.

7) Oh-yamato no Toyo-aki-tsou-shima, « l'île aux luxuriants automnes du grand pays montagneux. » K, 23 ; N, I, 13.

8) Constamment observée dans la cosmogonie japonaise, ce qui d'ailleurs est un trait général dans les vieux mythes des peuples que notre jeune philosophie regarde comme sauvages. (Exemples frappants dans Lang, *op. cit.*, 232 seq.).

9) Dans le N, I, 13, 17, l'île d'Awadji est regardée comme le placenta

visages[1], semblent si vivantes qu'on croit volontiers que, nées toutes petites, elles grandirent comme des personnes[2]. Pourtant, elles ne sont pas élevées au rang des dieux[3] : on ne les adore pas, d'une manière individuelle, dans des temples. Mais en revanche, nous trouvons la terre japonaise déifiée sous des formes plus générales : une divinité s'appelle « l'auguste Esprit du Grand Pays[4] »; une autre, le « dieu de la Grande Terre[5] », ou encore « l'auguste ancêtre de la Terre »[6]; et à ces dieux-là, on rend un culte profond[7], de même qu'on honore aussi, dans un sanctuaire du Yamato[8], les divinités de l'Argile que nous avons déjà rencontrées[9]. Tous ces dieux de la Terre sont d'ailleurs trop vagues, trop abstraits pour frapper vivement les esprits : ce qu'il faut à l'imagination religieuse, ce sont des visions concrètes et particulières; et c'est pourquoi, entre les dieux terrestres, les dieux des montagnes vont paraître au premier plan.

Rien de plus naturel dans un pays dominé par son système orographique, dans une contrée dont l'aspect général rappelle surtout celui de la Suisse et dont tout le pittoresque tient au jeu perpétuel des montagnes et des vallées, des

de la déesse; une autre variante (I, 17) représente Oki et Sado comme des jumelles ; etc.

1) Iyo (c'est-à-dire Shikokou) a un corps et quatre faces; Tsoukoushi (Kioushiou), un corps et quatre ou cinq faces. (K, 22).

2) Cette opinion, que n'hésite pas à soutenir Hattori (voy. T. III, app., p. 64), se retrouve dans les mythes hindous (*Çatapatha-Brahmana*, XIV, 1, 2, 11) aussi bien que dans les mythes sauvages (Lang, *op. cit.*, 231).

3) On leur donne des noms divins; mais le K n'en distingue pas moins nettement entre la création des îles (20 seq.), et celle des dieux proprement dits (25 seq.).

4) Oh-Kouni-mi-tama. K, 89.

5) Oh-tsoutchi-no-Kami. K, 91.

6) Tsoutchi-no-Mi-oya-no-Kami. K, *ibid.*

7) Dans le N, I, 151 seq., Yamato no Oh-Kouni-tama est adoré sur le même pied qu'Amatéras.

8) Au Také-hani-yasou no djinndja. (*Ennghishiki*, catal. des temples du vol. IX).

9) Voy. p. 178, n. 1. Ne pas confondre ces divinités de l'Argile avec les dieux de la Terre proprement dits, bien qu'elles soient appelées aussi « tsoutchi no Kami » dans le N, I, 21.

sombres gorges qui descendent des hauteurs et des collines gracieuses qui s'inclinent en ondulant vers les plaines, des cimes sévères et des paysages souriants. Tous ces reliefs du sol vont se refléter au fond de l'âme primitive, qui en fera l'objet d'une divinisation générale. Nous aurons d'abord le « seigneur des Grandes montagnes[1] », le dieu suprême autour duquel viennent se grouper les « seigneurs de la montagne[2] » accessoires, dieux secondaires, il est vrai, mais personnifications encore très larges, qu'on vénère comme lui en de nombreux temples[3], et que le bûcheron adore toujours avec crainte au moment d'abattre un arbre de leurs forêts[4]. Ce sont là les dieux primitifs, ceux que le couple créateur engendra lorsqu'il voulut établir les grandes lignes de la contrée[5]. Mais nous avons aussi des dieux plus spéciaux, qui correspondent aux diverses parties de la montagne, et qui naquirent, suivant les légendes, soit des membres du dieu du Feu décapité par son père[6], soit, plus exactement encore, des morceaux de son corps taillé en pièces comme le poisson de Maouï[7]. D'après la première version, la tête de Kagou-tsoutchi devient « le seigneur des escarpements »; sa poitrine, « le seigneur de la descente »; son ventre, « le seigneur de la montagne profonde »; ses organes génitaux, « le seigneur de la noire montagne »; son bras gauche, « le seigneur des épaisses forêts »; son bras droit, « le seigneur des premières pentes »; sa jambe gauche,

1) Oh-yama-tsou-mi. K, 27. N, I, 29.

2) Yama-tsou-mi. N, I, 22.

3) Oh-yama-tsou-mi no djinndja, dans Iyo; Idzou-mi-shima-djinndja, dans Idzou; etc. On ne voit pas toujours très bien, d'ailleurs, si ces temples sont dédiés au dieu principal ou à un dieu secondaire.

4) Voy. R VIII, 193, 194.

5) K, 27. N, I, 18, 22.

6) K, 32, 33.

7) N, I, 28, 29. — Maoui ayant pêché le gros poisson qui est une des îles de la Nouvelle-Zélande, ses frères y firent, avec leurs couteaux, des entailles profondes qui constituèrent les montagnes et les vallées. (Taylor, *op. cit.*, 115 seq.; Bastian, *op. cit.*, 36 seq.; et cf. aussi le Pundjel australien découpant de pareille manière les vallons et les ravins : Lang, *op. cit.*, 155, 179).

« le seigneur des hautes prairies » ; sa jambe droite, « le seigneur des portes de la montagne[1]. » La seconde version, à son tour, se divise en deux variantes : tantôt le corps du dieu est coupé en trois morceaux, dont l'un seulement produit un dieu montagnard, le « seigneur des Grandes montagnes » lui-même[2] ; tantôt au contraire on nous indique cinq morceaux : la tête devient « le seigneur des sommets » ; le tronc, « le seigneur des versants » ; les mains, « le seigneur des premières pentes » ; les reins, « le seigneur des escarpements » ; et les pieds, « le seigneur des épaisses forêts[3]. » Les deux versions, comme on voit, s'éclairent l'une l'autre, et nous sommes en présence d'un de ces mythes précis où le monde divin a été pour ainsi dire moulé, aussi fidèlement que possible, sur la réalité des objets naturels.[4] Mais il y a plus : par surcroît, nos vieux Japonais imaginent un mariage entre le « seigneur des Grandes montagnes » d'une part, et d'autre part la déesse des régions basses, la « Princesse des champs où pousse le chaume pour les toits[5] » ; cette union des ex-

1) K, 33 : Ma-saka-yama-tsou-mi (*ma-saka*, versants escarpés, et non pas, évidemment, *masu-katsou*, vraiment-conquérir ou exceller, comme traduit M. Aston sur N, I, 29); Odo-yama-tsou-mi ; Okou-yama-tsou-mi ; Koura-yama-tsou-mi; Shighi-yama-tsou-mi ; Ha-yama-tsou-mi ; Hara-yama-tsou-mi ; et To-yama-tsou-mi (je crois devoir traduire ici *to*, non par « extérieur », comme fait M. Chamberlain, mais par « porte » ; l'idée des « portes de la montagne » est une conception bien japonaise, qu'on retrouve dans les anciens documents comme dans le langage actuel, et dans le cas présent elle répond mieux au sens général du texte).

2) N, I, 28.

3) N, I, 29 : Oh-yama-tsou-mi (employé ici, évidemment, dans un sens particulier, par opposition avec les parties suivantes) ; Naka-yama-tsou-mi (M. Florenz fait remarquer avec raison, *op. cit*, p. 64, n. 77, qu'on emploie aujourd'hui encore l'expression *yama-no-naka-hara*, m. à m., moyen ventre de la montagne ; ajoutons que *hara* désigne en même temps les prairies de la montagne japonaise) ; Ha-yama-tsou-mi ; Ma-saka-yama-tsou-mi ; et Shighi-yama-tsou-mi.

4) Ce caractère systématique n'indique nullement, comme le croit M. Florenz (*op. cit.*, p. 63, n. 76), un mythe d'origine plutôt récente. L'homme est souvent moins raisonnable que raisonneur, et dans les mythes les plus primitifs, quelle que soit l'absurdité des prémisses, les conséquences sont déduites en général avec une rigueur scolastique digne des meilleurs théologiens.

5) Kaya-nou-himé, ou encore Nou-dzoutchi. K, 27 et N, I, 18. (*Kaya*, le jonc

trêmes nous donne toute la série des accidents intermédiaires[1], et comme enfants des deux divinités, nous voyons paraître les dieux des Défilés, les dieux des « Limites des défilés », les dieux des « Sombres portes » et les « princes des Vallées[2]. » Ailleurs encore, les « augustes Pentes des collines »[3] sont déifiées, comme le sont aussi, nous l'avons vu, les « montagnes de Métal[4] », comme le seront enfin de plus en plus, à un point de vue moins général, toutes les montagnes particulières où on pourra supposer une divinité locale[5]. Ainsi, toute la montagne s'achèvera dans la région des esprits, depuis les vieux maîtres qui la dominaient autrefois jusqu'aux dieux plus récents qu'accueillera peu à peu son culte[6]; en attendant que le bouddhisme à son tour vienne compléter l'œuvre shinntoïste et que le mont Fouji, sacré déjà pour l'antique Japon, dresse au ciel ses huit cimes comme huit pétales sans tache et s'épanouisse en un prodigieux lotus.

Cette importance des montagnes dans le vieux Shinntô

dont on couvrait les huttes, et par suite, toute espèce de chaume en général).

1) De même que le mariage de Haya-aki-dzou-hiko et de Haya-aki-dzou-himé, dominant l'un la rivière, l'autre la mer, et représentant en conséquence par leur union l'embouchure des fleuves, avait produit les divinités de l'écume, des bouillons de l'eau, etc. (Voir plus haut, p. 189, n. 3 et 4).

2) Amé-no-sa-dzou-tchi et Kouni-no-sa-dzou-tchi; Amé-no-sa-ghiri et Kouni-no-sa-ghiri; Amé-no-Koura-do et Kouni-no-Koura-do; enfin, un couple : Oh-tomato-hiko et Oh-tomato-hime (K, 28).

3) Saka-no-mi-ouo-no-Kami. K, 177.

4) Cf. p. 177, n. 2.

5) Dans le K, 115 et le N, I, 71, la princesse Florissante, qu'épouse le prince Ninighi (voy. plus haut p. 182, n. 1), se donne elle-même comme la fille du « dieu maître de la Grande montagne ». Faut-il voir dans ce « Oh-yama-tsoumi-no-Kami » un dieu générique des montagnes quelconque, comme le pense M. Aston (p. 71, n. 1), ou le dieu suprême des montagnes, comme le soutiennent M. Chamberlain (p. 115, n. 1) et M. Florenz (p. 174, n. 18)? La seconde opinion est à coup sûr préférable, en raison du *Oh* initial; mais je serais aussi tenté de croire que, sous ce titre pompeux, il dut y avoir à l'origine un simple dieu local, maître d'une montagne particulière où le héros venait d'arriver.

6) Par ex., au temps de l'empereur Sounjinn, pour faire cesser la peste, offrandes de sabres et de boucliers rouges ou noirs à la divinité de Soumisaka et à la divinité d'Ohsaka (*saka*, colline). K, 177. Cf. aussi R I, 116; etc.....

forme un contrast frappant avec le peu d'attention qu'y obtiennent les rivières. C'est que le système hydrographique du pays est aussi modeste que son système orographique était prépondérant. Ces rivières qui sont plutôt des torrents, ces fleuves qui, dans leur cours trop bref, ne peuvent se développer et ressemblent plutôt à des rivières, n'éveilleront pas dans les esprits cette impression de grandeur que pouvaient évoquer les montagnes et les volcans[1]. On peut donc constater sans en être surpris que, si les dieux des fleuves sont mentionnés dans nos textes[2], ils n'y sont pas nommés[3]. Ils ne reçoivent aucun de ces titres personnels dont nos mythes illustraient les autres dieux naturistes; ils ne sont pas classés en une hiérarchie logique, comme les dieux marins ou comme ces dieux des montagnes qui reproduisaient, avec tant de minutie, tous les détails de l'ossature du pays; et finalement, si vous apercevez des dieux aquatiques pourvus d'un nom individuel, ce ne seront pas des divinités fluviales véritables : ce seront les « Portes des eaux », les embouchures, qui avoisinent la mer et qui, en quelque mesure, participent de sa majesté[4]. Quant aux cours d'eau proprement dits,

1) Pour le culte des volcans, voir T, XXII, part. 1, p. 44, et part. 3, p. VII.

2) Kaha-no-kami. N, I, 281 ; II, 174 (parlant de prières aux dieux fluviaux, mais dans un passage déjà entaché d'idées chinoises).

3) Dans le K, 177, il est question de Kaha-sé no kami, ou « dieux des courants rapides », auxquels un culte est rendu ; mais on ne peut accorder grande importance à ce texte isolé, qui se réfère à une époque plutôt récente, et qui ne s'appuie sur aucune indication antérieure. Si les dieux des rivières avaient dû avoir une importance réelle, c'est au K, 26, avant les divinités des embouchures, qu'ils auraient été signalés. — Ces Kaha-sé no kami pourraient faire songer, par la ressemblance des noms comme par celle des fonctions remplies, à la déesse Sé-ori-tsou-himé (Princesse de la descente des courants rapides), qui, d'après le R X, 62, « habite les torrents qui tombent, en bouillonnant par les ravins, du haut des montagnes et des collines ». Mais en réalité, Sé-ori-tsou-himé ne paraît être qu'une divinité infernale : Ya-so-maga-tsou-bi (la Prodigieuse divinité des quatre-vingts maux), née des souillures dont Izanaghi se purifia à son retour du monde souterrain (cf. K, 41 et N, I, 26). Dans un autre rituel, d'ailleurs, on nous parle des mêmes torrents, « que daignent envoyer les dieux souverains », sans nommer aucune divinité particulière (voy. R III, 434).

4) Voir plus haut, p. 189, n. 3 et 4. — Deux noms caractéristiques qui inter-

après l'indication sommaire de leur genèse par le couple créateur[1], on ne les voit pas se peupler d'êtres anthropomorphiques, de princes ou de seigneurs de leurs flots : ils ne sont dominés que par des esprits impersonnels, anonymes, par de vagues déités qui tantôt n'ont aucune forme visible[2], tantôt prennent l'apparence d'un animal, d'un serpent[3], comme il était naturel dans les sauvages régions de la contrée primitive. Mais en somme, ce ne sont pas là des Puissances physiques organisées[4], et au demeurant, nous ne rencontrons ici aucun de ces mythes célèbres qui indiquent l'approche des grandes divinités[5]. Reste alors seulement un dernier

viennent ici (K, 27) sont ceux des dieux Amé-no-mi-Koumari et Kouni-no-mi-Koumari (le céleste Diviseur des eaux, et le terrestre Diviseur des eaux, au sujet desquels cf. aussi le R I, 116.) — Quant aux divinités de la Gourde que le texte du K indique ensuite et que nous avons déjà rencontrées (p. 178 n. 3), il serait évidemment difficile de les classer comme dieux des cours d'eau.

1) N, I, 18.

2) N, I, 281 ; II, 174.

3) Midzoutchi, serpent d'eau. N, I, 299.

4) On en peut dire autant des dieux du Puits, qui sont invoqués dans le R I, 114, et dont le culte était assuré, d'après ce rituel, par la prêtresse de Oui-gha-souri (m. à m. : Près du puits), à savoir : Ikou-oui (Puits-vivifiant), Sakou-oui (Puits bienfaisant), Tsounaghou-oui (Puits à la longue corde), Haïghi (Place du pied), et Asouka (Limite de l'entrée). C'étaient d'ailleurs peut-être les dieux du Puits en général, plutôt que ceux d'un puits renommé pour l'excellence de son eau et pour ses fraîches profondeurs, comme le pense Satow (T, VII, part. 2, p. 128).

5) Tout au contraire, dans les récits du N, les dieux fluviaux jouent un rôle plutôt ridicule. Dans le N, I, 281 (qui attribue l'épisode à l'an 323 de notre ère), la digue qu'on elevait contre une rivière s'est effondrée en deux endroits. L'empereur Ninntokou décide le sacrifice de deux hommes. L'un d'eux se jette à l'eau en gémissant, et se noie : la première brèche peut être heureusement réparée. L'autre, plus malin, place dans le courant deux calebasses, puis, publiquement, défie le dieu, qui n'arrive pas à les submerger : et la seconde brèche est pareillement réparée. Chez les peuples qui ont un véritable culte pour les dieux fluviaux, non seulement un homme qui leur est offert en sacrifice ne doit pas tenter de se sauver, mais souvent le malheureux qui tombe à l'eau par accident n'est pas secouru (Grant Allen, *The evolution of the idea of God*, p. 265), ou bien même on le repousse loin du bord par crainte de reprendre au dieu la victime qu'il s'est choisie (A. B. Guppy, *The Solomon Islands*, p. 70). Nos vieux Japonais ne songent à rien de pareil : ils se contentent d'admirer, tout simplement, l'ingéniosité de la seconde victime (N, I, 282. Cf. aussi I, 299).

groupe de dieux, qui viendront compléter l'ensemble des divinités répandues à la surface du pays : les « dieux des Routes[1] », ou du voyage. Ils sont trois, bien connus, populaires, familiers : le « Prince des Carrefours », la « Princesse des Carrefours », et « Halte-là[2] », le solide bâton de montagnard qui sauva Izanaghi poursuivi par les divinités infernales. Fidèles à cette légende, ils resteront toujours des dieux amis, secourables, protecteurs des vivants contre les mauvais esprits[3]; et de même qu'on les adorait pieusement dans les sanctuaires antiques[4], c'est à eux, aujourd'hui encore, que le croyant a recours avant de se mettre en chemin.

Avec ces dieux voyageurs, bien caractéristiques d'un peuple qui est toujours par monts et par vaux, toujours en pèlerinages, en voyages d'agrément, en mouvement perpétuel[5], nous avons achevé de parcourir la série des dieux qui vivent sur la terre. Après eux, et sous cette terre même, il n'y a plus qu'un dernier dieu naturiste, un dieu farouche caché dans les entrailles du sol : le dieu du Tremblement de terre[6]. Celui-là obtient, par la terreur, une adoration d'autant plus profonde que ses formidables convulsions, pires que l'inondation, la peste ou l'incendie, sont le seul fléau contre lequel l'homme ne puisse pas lutter. Lorsqu'on songe que, dans l'histoire de l'empire, on a noté en moyenne une catastrophe tous les dix ans, tous les cinq ans même au cours du XIXe siècle[7], on comprend que nos vieilles annales soient

1) Mitchi no Kami. K, 39, 40; N, I, 25, 26, etc.

2) Ya-tchimata-hiko, Ya-tchimata-himé (exactement : le prince et la princesse des Carrefours aux huit embranchements, c'est-à-dire aux embranchements multiples); et Kounado ou Founado (de *kourou*, venir, ou *fourou*, dépasser, *na*, négation prohibitive et *to*, endroit; donc, dans les deux cas, « Halte-là » me paraît être la meilleure expression française de l'idée contenue dans les noms japonais). Nous y reviendrons au sujet des *Dieux-esprits*.

3) C'est ce qui ressort surtout du R XIII (*Mitchi-ahé no-matsouri*), où les dieux des Routes sont invoqués contre les démons de la région souterraine.

4) Pour leurs temples, *Ennghishiki*, vol. VIII.

5) Voir notre étude sur *Hoksaï*, p. 152, 202 et *pass.*

6) Clairement désigné comme un dieu personnel dans le N, II, 124.

7) I. Hattori, *Destructive Earthquakes in Japan*, dans T, VI, part. 2, p. 271;

pleines d'observations de ce genre[1], parfois de récits effrayants où on entend encore retentir les cris d'épouvante du peuple[2]. On s'explique, par exemple, l'étonnement de ces hommes du VIIe siècle qui, une nuit, écoutent d'une oreille inquiète un roulement de tambours du côté de l'orient : au réveil, ils apprennent qu'une île est soudainement émergée des flots; que peuvent-ils conclure, sinon que ce bruit sinistre était celui du travail des dieux, bâtissant cette île dans les ténèbres[3]? On conçoit dès lors que le dieu du Tremblement de terre ait eu des temples dans les sept provinces[4]; qu'après tel grand cataclysme, l'empereur ait ordonné de toutes parts des sacrifices solennels[5]; et qu'enfin, entre toutes les croyances issues de cette terreur[6], la plus populaire soit celle qui supplie Také-mika-dzoutchi, le dieu puissant et redoutable, de maintenir le monstre sous son sabre magique comme sous l'écrasement d'un rocher[7]. Ainsi, toutes les

cf. aussi Y. Wada, *Les tremblements de terre au Japon*, dans *Rev. franç. du Japon*, avril 1895, p. 163 seq.

1) N, I, 317; II, 124, 176 (trois en un seul mois), 282, 330, 336, 339, 343, 344, 348, 351, 353, 354, 356, 357, 365, 373, 375, 384. — En général, le rédacteur constate simplement, avec un fatalisme laconique, qu'il y a eu un tremblement de terre, ou un grand tremblement de terre; mais parfois aussi, il en note les effets bizarres (II, 339, 340) ou les conséquences lamentables (II, 124, 339, 365).

2) Comme dans N, II, 365.

3) N, II, 366.

4) M. Aston (p. 124) relève cet état de choses, d'après le *Shokou-Nihonnghi*, sous le règne de Shômou (second quart du VIIIe siècle).

5) N, II, 124. — Il est donc inexact de soutenir, comme fait M. Chamberlain (K, Introd., p. LX), qu'on ne trouve dans les anciennes croyances des Japonais aucun indice d'un effet quelconque produit par le tremblement de terre sur leur imagination.

6) Pour les divers essais d'explication légendaire du phénomène, voir I. Hattori, *op. cit.*, p. 250 seq., 274. La plus intéressante, au point de vue de la mythologie comparée, est celle qui suppose la présence, sous l'archipel, d'un monstrueux poisson dont les mouvements produisent les secousses sismiques. Même idée chez les Aïnous, où on admet l'action du « poisson épine-dorsale du monde » (Batchelor, *op. cit.*, 278); chez les naturels des îles Tonga, où le père des poissons, Tangaroa, joue le même rôle (W. Mariner, *An account of the natives of the Tonga Islands*, II, 120; A. Réville, II, 45); etc.

7) Cette conception est poétiquement résumée dans une *tannka* du XIIe siècle,

forces de la nature ont leur place dans le panthéon japonais. Tout est divinisé, de la cime à la base du monde ; et depuis l'éclatant soleil jusqu'aux étoiles, depuis la tempête jusqu'au feu, père de la foudre, depuis la mer et les montagnes jusqu'au sombre ouvrier des bouleversements souterrains, tous les astres du ciel, tous les phénomènes de l'atmosphère, tous les objets de la terre s'étagent comme un vaste amphithéâtre où s'agite en rumeur l'immense peuple des dieux.

Dans ce tableau d'ensemble, où nous venons de voir se ranger toute la série des choses et des énergies physiques, nous avons observé, du règne sidéral au règne minéral terrestre[1], le monde inorganique tout entier ; mais pour achever ce dénombrement des dieux primitifs, il nous reste encore à signaler les êtres du monde organique, c'est-à-dire les plantes et les animaux.

Le culte des plantes s'explique assez par la richesse de la végétation japonaise. Aux causes d'ordre général qui, partout ailleurs, ont fait de l'adoration des arbres une des plus antiques croyances humaines[2], venait s'ajouter ici l'envahissement d'une flore qui s'imposait aux esprits par sa grandeur, en même temps qu'elle fournissait presque tous les matériaux de la civilisation indigène. De la montagne puissante, avec ses noires forêts, à la plaine féconde où pullulaient toutes les espèces sauvages ou cultivées[3], les anciens Japonais ne

qu'on trouvera dans I. Hattori, *op. cit.*, p. 250, 251. — Cf., aux îles Tonga, la coutume de frapper le sol avec des bâtons, en criant à Tangaroa de se tenir tranquille (W. Mariner, *loc. cit.*).

1) Nous avons déjà rencontré, en effet, les dieux du minerai (p. 177, n. 2), de l'argile (p. 178, n. 1). Le culte des pierres, il est vrai, n'est pas très développé dans le vieux Shinntô, et c'est ainsi qu'on n'y découvre point de dieu des pierres en général, tandis qu'on y trouve, par exemple, un dieu des arbres. Mais les pierres n'en sont pas moins animées (p. 130, n. 2), sans doute parce qu'elles recèlent le feu (p. 181, n. 3) ; et de là un germe de fétichisme dont nous observerons l'épanouissement aux *Dieux-esprits*.

2) J. G. Frazer, *The Golden Bough* (le t. III de la trad. française par R. Stiébel et J. Toutain contiendra les Cultes agraires et sylvestres); J. H. Philpot, *The sacred Tree*, 1897 ; Mannhardt, *Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme* ; Marillier, dans *Rev. d'Hist. des religions*, XXXV, 340 ; etc.

3) Dans le K, qui n'est pourtant, en majeure partie, qu'un recueil d'annales très sec, on peut identifier déjà environ 70 espèces diverses.

voyaient de tous côtés qu'une végétation exubérante : et lorsqu'ils cherchèrent d'instinct une image pour baptiser leur archipel, ils choisirent tout de suite ses deux aspects verdoyants, terres agrestes et champs de riz, pour les résumer dans ce nom typique : « la luxuriante contrée de la prairie de roseaux, et des jeunes épis frais »[1]. On ne s'étonnera donc pas de trouver, entre les premières divinités engendrées par le couple créateur, d'une part « la Princesse des champs où pousse le chaume pour les toits[2] », c'est-à-dire la déesse de toutes les plantes herbacées[3], et d'autre part « le Père des arbres »[4], le patriarche des forêts. Ce dernier se multiplie à son tour en plusieurs êtres pareils à lui[5]. Il se diversifie aussi, et à côté de ce dieu fondamental, qui personnifie sur-

1) Toyo-ashi-hara no midzou-ho no Kouni K, 107 ; R VIII, 194 ; etc. (*Toyo*, luxuriant ; *ashi*, espèce de roseau, peut-être le *Phragmites Roxburgii* ; *hara*, prairie ; *midzou*, employé dans les mots composés pour désigner toute chose d'apparence jeune et fraîche ; *ho*, épi). Cf. aussi l'expression Ashi-hara no naka-tsou Kouni (K, 37, 94, 101, 103, 105, 106, etc., c'est-à-dire, soit « le Pays central des prairies de roseaux », suivant la notion patriotique en vertu de laquelle chaque peuple, en proportion même de sa sauvagerie ou de son isolement, se croit le vrai centre du monde, soit « le Pays situé au milieu des prairies de roseaux », ce qui rendrait bien l'impression des premiers colonisateurs, jetés en pleine nature inculte (cf. K, 149). A l'inverse, pour un développement plus marqué du côté cultivé de la région, nous avons l'expression : Ashi-hara no tchi-i-ho-aki no midzou-ho no Kouni (*tchi-i-ho-aki*, de quinze cents automnes. N, I, 77). Dans tous les cas, c'est à la flore que sont empruntées les épithètes descriptives du pays.

2) Voir plus haut, p. 193, n. 5. Son autre nom, Noudzoutchi (*nou*, champ ; *tsou*, gén. ; *tchi*, le terme honorifique), montre assez qu'il s'agit d'une divinité des campagnes en général. Cf. d'ailleurs le K, 27, et le *Ennghishiki*, vol. 7, qui nous signale son culte.

3) Cette large fonction, nettement indiquée par le N, I, 18, se précise mieux encore dans le nom de Kousa-kaya-himé (princesse des chaumes et des plantes herbacées), que donne à la déesse un chant du *Foubokouwakashô* (voy. Florenz, *op. cit.*, p. 315).

4) Koukou-no-tchi. K, 27 ; N, I, 18, qui le caractérise comme « l'ancêtre des arbres » (*Ki no oya*).

5) N, I, 22, qui, à la différence de N, I, 18, emploie expressément le suffixe du pluriel, *tatchi*. Il faut donc admettre plusieurs grands dieux des arbres, malgré les efforts des commentateurs pour ramener de vive force le second texte au premier. Cette multiplicité est d'ailleurs conforme à ce que nous avions déjà constaté pour les dieux de la mer et des montagnes.

tout le Tronc des arbres[1], nous voyons apparaître le dieu de la Fourche des branches[2] ou le dieu protecteur des Feuilles[3], en même temps que telle espèce, comme le chêne, devient l'objet d'une adoration spéciale, au moins dans certaines régions du pays[4]. Une curieuse légende nous conte enfin comment Szannoô, arrachant et dispersant les poils de son corps[5], produisit les cèdres[6] et les camphriers[7] pour la cons-

1) Koukou vient sans doute de *kouki*, tige, tronc, bien qu'on puisse y voir aussi une transformation de *ki-ki* ou *ko-ko*, redoublement de *ki* ou *ko*, arbre.

2) Ki no mata no Kami. K, 75.

3) Ha-mori no Kami. Mentionné dans le *Ohghi-shô*, dans le *Makoura-no-sôshi*, dans le *Méi-tokou-ki*; cf. note suivante.

4) K, 314 : « Combien terrible est le chêne sacré!... » Cf. aussi K, 220, 235, 312; N, I, 176, 199, 296, etc. — Aux fêtes d'Icé, une barque allait aborder, en profitant de la marée haute, l'île escarpée de Sasara, à l'est de Foutami; là, on coupait des feuilles de chêne, qui tombaient sur les vagues; celles qui surnageaient étaient appelées Kashika no kami, le dieu du Chêne (*Méi-tokou-ki*, trad. Florenz, *op. cit.*, p. 315). — Le *kashika* (ou *kashiwa*) est le *quercus dentata*. On employait d'ailleurs ce mot pour désigner toutes les espèces de feuilles dont on se servait comme de coupes pour boire le vin de riz (voy. K, 248, 283, etc., et cf. T, XXII, part. 1, p. 44). Pour les autres espèces de chênes connues des Japonais primitifs, voir Chamberlain, *Kojiki*, introd., pp. xxxiv et xxxv. (Dans le N, I, 296, histoire merveilleuse de deux *kounoughi*, *quercus serrata*, qui s'élèvent soudainement et entrecroisent leurs rameaux sur la route). Quant au culte du chêne en général, qui s'explique assez par la majesté de cet arbre, en même temps que par la persistance des feuilles de certaines espèces en hiver, cf. Frazer, *op. cit.*, I, 58, 64, II, 285, 286, 291, 292; Lubbock, *op. cit.*, 291; P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, 44; Bouché-Leclerq, *op. cit.*, II, 279, 349; C. Bötticher, *Der Baumkultus der Hellenen*, 111 seq.; Preller, *Römische Mythologie*, I, 108; Lang, *op. cit.*, 522; Marillier, dans *Rev. d'Hist. des religions*, XXXVII, 372-373; etc.

5) N, I, 58. Il commence par se dépouiller de cette barbe fabuleuse qui, dès le moment de sa naissance, descendait « en face de son cœur », (K, 44), et qui maintenant va engendrer les cèdres géants de la contrée. — D'après une autre version (N, *ibid.*), c'est son fils Itakérou qui, descendant du ciel, apporte avec lui les graines des arbres, les sème à travers les îles, en commençant par Tsoukoushi, et fait ainsi verdoyer toutes les montagnes de l'archipel. D'où le nom de « dieu méritoire » (Isaoshi no Kami), sous lequel il était adoré dans le pays de Ki. Au reste, la variante qui attribue ce bienfait à Szannoô ajoute aussi que ses divers enfants ensemencèrent pareillement la terre, puis qu'ils passèrent dans ce même pays des Arbres, sur lequel cf. p. 179, n. 2.

6) *Soughi* (*Cryptomeria japonica*).

7) *Kousou-no-ki* (*Cinnamomum camphora*).

truction des « richesses flottantes »[1], les thuyas[2] pour l'érection des « beaux palais »[3], les podocarpes[4] pour la fabrication des « réceptacles où la race des hommes visibles devait reposer dans les lointaines sépultures »[5], tandis que, pour la

1) *Oukou-takara*; c'est à-dire des vaisseaux. — On s'attendrait plutôt à voir apparaître ici le chêne, préféré depuis pour les constructions navales, et dont le bois est aussi dur que celui du camphrier est fragile; mais il semble bien que les Japonais primitifs employaient cette dernière essence, à en juger par le vieux mythe où intervient un « céleste bateau de camphrier dur comme le roc » (ama no iha-kousou-bouné. K, 28 et N, I, 19).

2) *Hinoki*. Voir plus haut, p. 179, n. 5.

3) Ou des temples, le mot *miya* ayant les deux sens. M. Florenz incline pour la seconde interprétation, à cause de l'emploi du *hinoki* dans les bâtiments shinntoïstes (*op. cit.*, p. 137, n. 60); la première cependant nous semble préférable, car il serait étrange que, dans cette énumération, on eût justement omis le point le plus important, c'est-à-dire les habitations humaines.

4) *Maki* (*Podocarpus macrophylla*). — Pour le rôle économique de tous ces arbres, cf. Geerts, *Catalogue of the japanese kinds of woods*, T, IV, p. 1 seq.; J. J. Rein, *Japan*, II, p. 276 seq.; F. V. Dickins, dans le *Handbook*, *Introd.*, p. 57; etc.

5) Remarquons que le bois, dur et incorruptible, de diverses espèces de podocarpes était employé, en Nouvelle-Zélande notamment, pour faire les pirogues, et que, d'autre part, chez les peuples émigrés d'outre-mer, les pirogues servent souvent de cercueils (H. Spencer, *Sociologie*, I, 290, en donne la raison probable, qui était de fournir aux morts le moyen de rejoindre leurs aïeux dans l'ancienne patrie; et il cite justement le cas des Maoris, qui avaient coutume de mettre, tantôt un canot, ou des voiles et des rames, ou une partie de canot dans le tombeau du défunt, tantôt le corps d'un chef dans un coffre en forme de canot. Cf. d'ailleurs le même usage de la pirogue-cercueil chez d'autres peuples océaniens, depuis les Moros des Philippines, *Japan Mail*, 8 oct. 1904, p. 407, jusqu'à diverses tribus de Madagascar, E. F. Gautier, *Madagascar*, 369). L'emploi funèbre du podocarpe ne serait-il pas, chez les Japonais primitifs, une survivance des vieux souvenirs attachés à leurs origines océaniennes? En particulier, n'aurions-nous pas ici l'explication du mystérieux « vaisseau de deuil » qui joue le rôle du cheval de Troie ou, plus exactement, du cercueil d'Hastings, dans la légende de Djinnghô? (K, 235; et cf., tout près de là, *Ibid.*, 231, la mention du podocarpe, dont la fameuse impératrice emploie les cendres à titre magique). Enfin, ne pourrions-nous pas voir un dernier vestige de cette coutume dans le lancement des petits bateaux illuminés qui, après la fête des morts, reconduisent les âmes à leurs lointaines demeures? (Sur ce rite, auquel j'ai assisté il y a une dizaine d'années, voy. L. Hearn, *op. cit.*, I, 109 seq.).

Au dernier moment, je trouve mon hypothèse confirmée par le témoignage d'un voyageur chinois qui, visitant le Japon en l'an 600, donc plus d'un siècle avant la publication de nos anciens documents, note ce trait décisif : « Au moment des funérailles, le corps est placé dans un bateau qu'on traîne sur la

nourrir, il semait et faisait croître « les quatre-vingts espèces de fruits »[1]. A ce mythe, ajoutez le récit fameux où l'on voit naître, du cadavre d'Ouké-motchi[2], le millet[3], le panic[4], le riz[5], les blés[6], les diverses espèces de haricots[7], et vous aurez en somme tous les éléments utiles de la culture indigène. Ces légendes nous permettent aussi de découvrir les vrais motifs de la phytolâtrie shinntoïste. Le monde végétal, animé d'abord parce que la plante est un être vivant, qui germe, grandit et meurt sous les yeux de l'homme, parce que le bois contient l'étincelle du feu, parce que le vent et l'écho donnent aux forêts une voix mystérieuse[8], a été adoré surtout parce qu'il représentait la nourriture essentielle du

terre ferme; ou bien, parfois, on se sert d'un petit char. » (E. H. Parker, *Ma Twan-Lin's Account of Japan up to A. D.* 1200, T, XXII, part. I, p. 44).

1) Litt., *ko-dané*, « graines d'arbres ». — On pourra se rendre compte de ce qu'étaient ces fruits en consultant les deux listes de plantes primitives données par M. Chamberlain, *Kojiki*, introd., pp. xxxIII-xxxv.

2) Cf. plus haut, p. 134, n. 8.

3) *Awa* (*panicum italicum*), notre « millet des oiseaux ».

4) *Hiwé*, aujourd'hui *hiyé*, le panic pied-de-coq (*panicum crus-galli*).

5) *Iné*. — Précieux à un double titre, puisqu'il donne aussi « l'auguste liqueur » si souvent célébrée dans nos documents (K, 81, 238-239, 253, 287, 323, 325, etc.).

6) *Moughi*, nom collectif pour le froment (*ko-moughi*) et l'orge (*oh-moughi*).

7) A savoir le gros haricot appelé *mamé* (*soja hispida*), et le petit haricot appelé *adzouki* (*phaseolus radiatus*). — Cette énumération n'en constitue pas moins le groupe des « cinq céréales » traditionnelles (N, I, 21, 27, etc.). Cf. E. Kinch, *List of plants used for food in Japan*, T, XI, part. 1, pp. 1 seq. et 31 seq.; Rein, *op. cit.*, II, 58 seq.; Chamberlain, *Things japanese*, 20, n. 1; *Handbook*, *Introd.*, 57; Satow, dans T, VII, part. 4, p. 444, n. 1; etc.

8) Voy. plus haut, p. 181, n. 3 et p. 130, n. 2. Pour les arbres, en particulier, d'autres motifs encore interviennent, depuis la simple impression produite par leur grandeur (K, 274, 322, 323, etc., et notamment N, I, 199, où cette raison est bien indiquée), jusqu'à la reconnaissance qu'ils éveillent chez l'homme en le sauvant des bêtes féroces ou des guerriers (N, I, 114 et 344, où le motif est aussi donné très nettement); et le tout aboutit souvent à un véritable sentiment filial (N, I, 114) ou fraternel (N, I, 209, 344). — Cet état de choses dans le Shinntô contribue à prouver l'inexactitude des théories qui donnent au culte des plantes une origine funéraire (H. Spencer, *op. cit.*, 495 et pass., Grant Allen, *op. cit.*, 127 seq., 272 seq., etc.; pour ce dernier auteur, cf. la critique plus générale de Marillier, dans *Revue philosophique*, XLVIII, pp. 240 seq., 254 et pass.).

peuple, donc la base nécessaire de tout l'ordre social[1], en même temps que la matière des habitations, depuis le chaume des huttes jusqu'aux bois précieux des temples. Ces mêmes raisons devaient tendre à développer la croyance aux esprits des plantes[2], non seulement à l'Esprit des arbres[3] en général, mais bien plus encore aux esprits spéciaux qui remplissaient des fonctions utiles, comme l'Esprit du riz[4] ou comme l'Esprit du bois de construction[5]. Et à leur tour, ces conceptions animistes, fortifiées par une observation attentive de la vertu

1) De même que, dans le vieux Japon physiocrate, les agriculteurs étaient honorés comme représentant la premiere classe du peuple. — Voir d'ailleurs plus haut, p. 133, n. 2.

2) Conception commune à bien des peuples, depuis les anciens Grecs (J. Murr, *Die Pflanzenwelt in der Griechischen Mythologie*, 1890), jusqu'aux Malais (Marsden, *History of Sumatra*, p. 301). — Pour cette évolution du naturisme à l'animisme, cf. Marillier, *loc. cit.*, p. 260 et pass.

3) Ko-tama (dans le *Wamyôsho*; cf. Florenz, *op. cit.*, p. 315). — Pour la croyance actuelle, voy. L. Hearn, *op. cit.*, 251, 258, 302, 305, 360, 600, 614, et en particulier 303, 358 seq., 427, 598.

4) Ougha no Mi-tama. R VIII, 191, 194, 209. — Une glose de ce texte du x[e] siècle rappelle la coutume, sans doute beaucoup plus ancienne, de répandre du riz dans la hutte d'une femme enceinte pour écarter les mauvais esprits. — Cf. la divinisation du riz chez les Karens (E. B. Cross, *On the Karens*, dans *Journ. of the Amer. Orient. Soc.*, IV, 309), chez les Dayaks (Spencer Saint-John, *Life in the Forests of the Far-East*, I, 187); du blé, dans l'Inde antique (V. Henry, *op. cit.*, 107); du maïs, des haricots au Nicaragua, au Pérou (Lubbock, *op. cit.*, 289); des céréales en général (Frazer, *op. cit.*, I, 330 seq ; Marillier, dans *Rev. d'Hist. des religions*, XXXVII, 381 ; etc.).

5) C'est ainsi que se présente Koukou-no-tchi dans le R VIII, 191, 194, 209. — D'où les rites propitiatoires décrits dans ce rituel, pour l'abattage des bois de construction destinés au palais : des prêtres, armés de la hache sacrée, portaient à l'arbre le premier coup; des ouvriers achevaient la besogne; et avant d'enlever le tronc, on en coupait les deux bouts, qui constituaient l'offrande religieuse (R VIII, 193-194, 196). Cette cérémonie n'était d'ailleurs qu'une forme plus solennelle des prières usitées, en pareil cas, par tout bûcheron. Dans telle province, après la chute de l'arbre, il cassait une branche, qu'il plantait sur le tronçon abattu; dans telle autre, avant de commencer son travail, il détachait aussi une branche, qu'il dressait en face du tronc, à côté de sa cognée : puis il frappait des mains et s'inclinait, en demandant à l'esprit de l'arbre la permission de l'abattre, de même que, par exemple, les Aïnous demandent pardon à leur ours avant de le sacrifier. (Satow, d'après Maboutchi, sur R VIII, 196; et voir aussi N, II, 271). Cf. les rites propitiatoires des nègres de Guinée, qui font d'abord un sacrifice à l'arbre qu'ils veulent couper (Tylor, *op. cit.*,

des simples[1], allaient apporter à la magie ses éléments végétaux, l'ail sauvage[2], la pêche brillante[3] ou la plante de longue

II, 281); des Katodis, qui, avant de s'attaquer à l'arbre, déposent des offrandes auprès d'un arbre de même espèce (Frazer, *op. cit.*, I, 63); des indigènes du Gilgit, qui commencent par asperger l'arbre avec du sang de chèvre (Marillier, *op. cit.*, 239); etc.

1) Cueillette périodique des plantes médicinales (*kousourighari*) à la cour, N, II, 141, 143, 145, 288; chant de l'empereur Ohdjinn, parlant de l'ail sauvage qu'il est allé récolter, K, 248; herboristes amenés de Corée, au VIe siècle, N, II, 72; etc. Pour l'historique de cet emploi des simples, cf. Whitney, *Notes on the history of medical progress in Japan*, dans T, XXII, part. 4, p. 245 seq.

2) Le *noubirou* (*allium nipponicum*), N, I, 127, etc. — Yamato-daké, victime des enchantements d'un daim blanc sur la montagne, prend une tige d'ail, l'en frappe à l'œil et le tue (K, 213; N, I, 208). C'est pourquoi, dit ce dernier texte, tous les voyageurs qui traversaient cette montagne eurent soin désormais de mâcher de l'ail et d'en frotter hommes, bétail et chevaux, pour les préserver de l'haleine du dieu. — L'ail au violent parfum, terreur des mauvais esprits, est pareillement employé en Chine; mais comme on en retrouve l'usage religieux en des pays aussi éloignés que l'antique Égypte ou l'ancienne Gaule, cette coïncidence ne prouve évidemment pas un emprunt des Japonais aux Chinois. (Cf. de Groot-Chavannes, *op. cit.*, I, 333, 336, 345, II, 640.)

3) Les trois pêches qui, lancées contre les foudres infernales, favorisèrent la fuite d'Izanaghi, sont déifiées en souvenir de ce mythe et deviennent « l'Auguste grand fruit divin » (Oh-kamou-dzou-mi no Mikoto. K, 37. Cf. d'ailleurs p. XLV, n. 58). De là, dit le N, I, 30, l'usage rituel des pêches (*momo*) pour chasser les mauvais esprits. — Faut-il voir dans ce mythe une influence chinoise, comme le pensent M. Chamberlain (*Kojiki, Introd.*, p. LXIX), M. Aston (sur N, I, 30) et M. Florenz (*op. cit.*, p. 65, n. 82)? Évidemment, le pêcher joue en Chine un rôle magique (voir de Groot, *op. cit.*, I, pp. 7, n. 1, 292 seq., 326; II, 430, n. 4, 599 seq., 603 seq., 640). Mais les Japonais ne devaient-ils pas le remarquer aussi, d'une manière toute spontanée, en raison de son fruit vermeil, étant donné que pour eux, comme nous le verrons plus tard, toute chose rouge était merveilleuse? Dans la cérémonie de l'expulsion des démons (*oni-yaraï*), on faisait intervenir des bâtons, des arcs en bois de pêcher, mais aussi en bois de camélia, le grand arbre qui là-bas se couvre de larges fleurs sanglantes, ou encore en bois de houx, l'arbuste aux feuilles épineuses, hostiles, dont les baies encore sont d'un rouge vif (voy. K, 274, 323; N, I, 30, II, 389). Or, ce culte de la couleur rouge n'est pas plus continental qu'océanien, et c'est ainsi qu'on a pu le constater, très développé, en Nouvelle-Zélande (voy. Taylor, *op. cit.*, p. 95). Rien de plus normal, en effet, chez des peuples amoureux de l'éclat, comme tous les primitifs, et rapprochés d'ailleurs par une commune religion solaire. Il serait donc téméraire d'affirmer, ici encore, un emprunt chinois, qui est possible, mais qu'aucune preuve ne démontre, et nous verrons bientôt qu'il est plus naturel de rattacher cette vieille notion japonaise aux souvenirs du

vie[1], tandis que l'antique cléyère sacrée, « au terrible Esprit[2] », étendait sur le Shinntô ses longs rameaux toujours verts[3], éternellement chargés d'offrandes[4].

La divinisation des animaux est encore plus naturelle, et nul ne sera surpris de la trouver dans le Japon primitif. La forêt, les hautes herbes sont pleines de ces êtres mystérieux qui, à la vie déjà si merveilleuse de la plante, ajoutent le mouvement volontaire, avec ses prodiges de grâce et de souplesse, la force et l'agilité si enviées du sauvage, l'instinct plus divin que la raison. C'est à eux que s'est adressé, par-dessus tout et avant tout, l'étonnement religieux de l'homme inculte[5] ; c'est dans leurs corps admirés que son immense anthropomorphisme spirituel a projeté le premier rayon. A ses yeux, ces existences fascinantes sont de même essence que la sienne, avec un degré d'énergie en plus ; et c'est pourquoi, après

tabou polynésien. — Quant à l'idée de jeter des pêches contre les foudres, elle n'est pas plus étrange que l'emploi des rameaux bénits contre le tonnerre en Espagne, en Belgique, etc. (Mannhardt, *op. cit.*, 287 seq).

1) Au Japon, comme ailleurs, on la cherche partout : en 644, on croit la reconnaître sous la forme d'un champignon que des montagnards ont mangé, en dépit de son aspect vénéneux, et qui leur a donné une santé et une longévité merveilleuses (N, II, 186) ; en 679, la province de Kii en envoie un tribut à l'empereur (N, II, 344). — En Chine, au contraire, l'herbe d'immortalité est regardée plutôt comme une plante aquatique (De Groot, *op. cit.*, I, 167 et pass.).

2) « Tsouki-sakaki idzou no mi-tama », dans N, I, 225. Voy. aussi N, I, 43, 47, 81, 219, 221, etc. ; et cf. plus haut, p. 315. (Pour donner une idée de ce fameux *sakaki*, il nous suffira d'indiquer que la famille des ternstrœmiacées, à laquelle il appartient, comprend aussi le camélia et le thé).

3) D'où le rôle symbolique du sakaki aux funérailles shinntoïstes. Cf. l'usage analogue des arbres verts, du cyprès surtout, dans toute l'antiquité occidentale, et aussi en Chine (Layard, *Recherches sur le culte du cyprès pyramidal* ; De Groot, *op. cit.*, I, 256 seq. ; et d'une manière plus générale, A. Réville, I, 158).

4) Cf. plus haut, p. 315, et aussi N, I, 219, 221, etc. ; pour le culte actuel, Griffis, *op. cit.*, 30 seq. — Remarquons que les offrandes d'étoffes aux arbres (N, I, 43, etc.) se retrouvent sur toute la surface du globe (Lubbock, *op. cit.*, 284-290 ; A. Réville, *op. cit.*, I, 62, II, 161 ; etc.), et notamment chez les Malais (Wallace, *Malay archipelago*, I, 338).

5) Voy. A. Réville, *op. cit.*, II, 228 seq. ; Bouché-Leclercq, *op. cit.*, I, 124 ; etc.

avoir donné aux animaux toute son âme, il ne les regarde même pas comme des égaux, faits à son image : il voit en eux des supérieurs[1]; au Japon, des *Kamis*. Dans la mythologie shinntoïste, les animaux ont les attributs de l'homme, par exemple le don de la parole[2]; mais ils possèdent aussi des qualités plus rares, et le crapaud connaît des choses que les dieux mêmes ne savent pas[3]. Rien d'étonnant dès lors si les plus fameux héros de nos récits apparaissent souvent dans un état d'infériorité vis-à-vis des animaux qu'ils rencontrent[4]. A tout le moins, entre l'homme et l'animal, il existe une familiarité intime, une communauté de rapports fondée sur l'identité de nature, de même qu'entre l'animal et les dieux[5]; ces trois groupes n'en font qu'un, et les animaux, n'étant point parqués dans les dures barrières qu'a dressées depuis notre orgueil, entrent dans la légende où ils vaguent en liberté, où ils se mêlent à toutes les aventures héroïques, où ils jouent enfin leur rôle, méchant ou secourable, au même titre que les autres personnages sacrés.

Comme ce drame religieux, étant primitif, est nécessairement guerrier ; comme la lutte engendre aussi des alliances; et comme de telles ententes s'opèrent bien souvent, dans nos annales, entre des groupes divins ou des clans humains, on est conduit à se demander si les anciens habitants de l'archipel n'auraient pas conclu aussi des pactes d'union avec les animaux, autrement dit, s'ils n'auraient pas connu le totémisme. Mais il n'en est rien, et un examen attentif des vieux documents ne m'a révélé aucune trace de cette fameuse cou-

1) Pour la généralité de cette conception, cf. Waitz, *op. cit.*, II, 177; Lubbock, *op. cit.*, 261 ; Lang, *op. cit.*, 53; etc.

2) K, 68, 73, 86, 123, 138, etc.

3) K, 86. Cf. K, 123, etc.

4) Exemple : l'empereur Djimmou et toute son armée s'évanouissant à la vue d'un ours (K, 134).

5) Au point de vue physique même, la transition est représentée par les dieux à queue que Djimmou trouve sur son chemin. « Il paraît, dit Motoori, que dans les plus anciens temps, on rencontrait quelquefois de telles personnes. » (Voy. K, 137 et N, I, 118; cf. aussi notre étude sur *Hoksaï*, 263).

tume. Il est vrai qu'à l'époque où furent élaborés nos récits, les Japonais avaient déjà dépassé le stade social qu'on rattache d'ordinaire à cet état des croyances[1]. Sans parler de la polyandrie, qu'ils n'avaient sans doute jamais connue[2], ils avaient depuis longtemps oublié le matriarcat[3] et l'exoga-

1) Mac Lennan, *Primitive Marriage*; Tylor, *op. cit.*, II, 305 seq.; Lewis Morgan, *Systems of affinity and consanguinity in the human family*; Girard de Rialle, *La Mythologie comparée*; Lang, *op. cit.*, 61 seq.; Jevons, *An Introduction to the History of religion* (1896); etc.

2) On confond trop souvent l'amour libre, qui dut exister partout à l'origine, avec la polyandrie légale, c'est-à-dire le mariage exclusif d'une femme avec plusieurs hommes, qui au contraire ne constitue pas du tout, quoi qu'en aient dit Mac Lennan, Morgan et autres, une phase générale de l'évolution. (Pour les limites de ce système social, cf. Lubbock, *op. cit.*, 131 seq.). Il est donc naturel que nous ne trouvions pas, au Japon, le moindre vestige de polyandrie. Ce que nous y observons en réalité, c'est un mélange de monogamie et de polygamie. La monogamie s'explique assez par l'impossibilité matérielle où se trouvaient la plupart des hommes d'entretenir plusieurs femmes à la fois (voy. Dooman, *op. cit.*, 51; et cf. Spencer, *op. cit.*, II, 282, pour les mêmes raisons dans l'archipel indien). Quant à la polygamie, elle intervient sans cesse dans nos vieux récits, qui la signalent comme une institution reconnue (par ex., K, 197, N, I, 174). Cet état de choses est bien exprimé, après une querelle de jalousie, par ces vers suppliants de la princesse Yakami, la principale femme d'Oh-kouni-noushi, à son époux sur le point de la quitter : « O toi, l'auguste dieu aux Huit mille lances, toi, mon cher Maître du grand pays, en vérité, étant un homme, tu as sans doute sur tous les promontoires des îles que tu vois, sur tous les caps des rivages que tu regardes, une épouse pareille à l'herbe tendre. Mais pour moi, hélas! étant femme, je n'ai pas d'autre homme que toi, je n'ai point d'autre époux que toi... » Et elle lui offre la coupe de la réconciliation (K, 81). Autre document caractéristique : le poème bien militaire où l'empereur Djimmou, après un festin, donne à ses guerriers repus ce conseil : « Si ta plus vieille femme te demande du poisson, coupe-lui des morceaux menus comme une petite baie de *soba*; si ta plus jeune femme te demande du poisson, coupe-lui des morceaux abondants comme les baies du vigoureux *sakaki*! » (K, 140). Nous avons ici l'indication très précise d'un système de polygamie où la plus vieille femme est appelée *konami*, la plus jeune, *ouhanari*.

3) On peut voir un reste de matriarcat dans l'importance que certains textes accordent aux rapports de fraternité par la même mère (N, I, 143, 322, 323, 393 : *hara-kara*, « du même ventre »). Ces passages, il est vrai, peuvent être considérés aussi comme renfermant la simple affirmation, toujours utile dans une société polygame, que la filiation de ces frères ou sœurs, sous-entendue du côté du père, existait par surcroît du côté de la mère. (Cf. Weipert, *Jap. Familien und Erbrecht*, dans *Mittheilungen*, vol. V; Daïgoro Goh, *The family relations in Japan*, et Aston, *The family and relationships in ancient Japan*,

mie[1]. Mais de ce qu'ils avaient traversé jadis cette double phase[1] dans l'évolution de leur société, on ne saurait conclure qu'ils

prior to A. D. 1000, dans *Transactions and proceedings of the Japan Society*, vol. 2.) Mais comment expliquer, sans l'hypothèse d'un matriarcat disparu, la coutume ultérieure qui, tout en permettant le mariage entre enfants du même père par des mères différentes, l'interdisait entre enfants de la même mère? (N, I, 277; cf. la loi de Solon, et Lubbock, *op. cit.*, 142). Il est donc probable que les anciens Japonais, suivant l'évolution générale (voy. Spencer, *op. cit.*, II, 356, etc.), transportèrent peu à peu les rapports de parenté de la ligne féminine à la ligne masculine. A l'époque historique, en tout cas, ce dernier système avait prévalu, et dans le seule texte qui s'étende sur le sort d'un enfant après séparation des époux, nous pouvons constater qu'il reste avec son père (voy. K, 127).

1) « Les anthropologues, dit M. Chamberlain, aimeront à savoir que ni les coutumes anciennes, ni les coutumes modernes du Japon ne montrent la moindre trace d'exogamie. » (*Things japanese*, p. 275, et *Kojiki*, Introd., p. XXXVIII). Pour les coutumes modernes, rien de plus évident. Quant aux coutumes anciennes, le problème est moins simple. A ne consulter que nos sources habituelles, il semblerait que les vieux Japonais n'aient connu ni l'endogamie, puisqu'on voit les conquérants s'unir aux femmes des barbares Aïnous eux-mêmes, ni l'exogamie, puisque, tout au rebours, les mariages entre proches parents ne sont pas rares (voy. N, I, 22, 145, 212, 277, 290, II, 26, 38, 40, 107, 185, 220, 221; et cf. aussi le R X, 61 et le K, 230, qui, ne condamnant l'inceste que dans la ligne ascendante, autorisent par là même les relations sexuelles entre frères et sœurs, à plus forte raison entre parents plus éloignés). Or, bien que l'exogamie n'empêche pas le mariage entre frères et sœurs de lits différents (voy. Lubbock, *op. cit.*, 121), et bien que l'idée du mariage entre frères et sœurs en général, admise dans les légendes de l'âge des dieux et conservée peut-être ensuite dans la langue (où le mot *imo*, qui signifie à la fois épouse et sœur cadette, n'est peut-être pas un simple terme d'affection), soit enfin condamnée dans les récits de la période pseudo-historique (où l'inceste du prince Karou avec sa sœur, attribué au début du v[e] siècle, soulève une révolte politique, entraîne le bannissement du coupable et aboutit au suicide des deux amants, K, 296-303, N, I, 323-325, 329), il n'en reste pas moins que le principe de l'exogamie n'est indiqué nulle part dans les textes japonais. Mais que devient la thèse de M. Chamberlain devant le témoignage d'un envoyé chinois qui, décrivant les Japonais en l'an 600 de notre ère, nous dit formellement que, « pour les mariages, ils ne prennent pas de femmes portant leur nom de clan? » (E. H. Parker, *Ma Twan-Lin's Account of Japan up to A. D.* 1200, dans T, XXII, part. I, p. 44.) Il nous faut donc admettre qu'à cette époque reculée, antérieure à tous les documents indigènes, l'exogamie existait encore dans l'archipel, tout en constatant aussi que, dans les annales rédigées plus d'un siècle après, on ne la voit plus apparaître; et cette conclusion est d'autant plus vraisemblable que, l'exogamie étant la règle en Chine, notre voyageur savait de quoi il parlait et ne pouvait faire aucune erreur sur ce point.

avaient dû, en même temps, pratiquer le totémisme : le matriarcat, l'exogamie sont des coutumes générales qui s'expliquent par d'autres motifs[1], et dont on ne doit rattacher la présence au totémisme que si l'on peut établir d'abord, par des preuves directes, l'existence historique de cet état d'esprit très particulier[2]. Voyons donc si nous trouverons, dans nos recueils mythiques, quelque indice qui puisse constituer la survivance d'un tel système religieux. Le premier vestige que nous devrions rencontrer, si les anciens Japonais avaient été totémistes, ce seraient des clans à noms d'animaux ; or l'étude des noms japonais, dont nos annales laissent bien entrevoir la formation antérieure, ne nous montre rien de pareil : les noms de clans sont empruntés à de tout autres concepts, et lorsqu'on distingue par hasard un nom individuel à forme animale, c'est toujours d'un symbolisme élémentaire qu'il provient[3]. A défaut de cette trace extérieure, observons le

1) Voir Lubbock, *op. cit.*, 124 seq., 137 seq. ; H. Spencer, *op. cit.*, II, 238 seq. ; etc.

2) Et non pas universel, comme le voudraient Robertson Smith (*The religion of the Semites*, 1890) et F. B. Jevons (*op. cit.*). Contre cette exagération, voir L. Marillier, *La place du totémisme dans l'évolution religieuse*, dans *Rev. d'Hist. des Religions*, XXXVI, 208 seq., 321 seq., XXXVII, 204 seq., 345 seq. ; et Bouché-Leclercq, à propos d'une communication de M. Salomon Reinach sur le totémisme, dans *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr.*, juillet-août 1900, 418, 425 seq. — Remarquons seulement que le totémisme est plus rare qu'on ne l'avait cru dans les domaines ethniques qui peuvent intéresser la religion japonaise. Son existence en Chine n'est nullement démontrée (de Groot ne l'affirme, *op. cit.*, 299, que parce qu'il confond le totémisme avec un naturisme élémentaire) ; et d'autre part, on ne le trouve presque pas chez les Océaniens (voy. Marillier, *loc. cit.*, XXXVI, 246, 251, XXXVII, 211, 389-391, et dans *Revue philosophique*, XLVIII, 238).

3) Les anciens Japonais avaient un nom personnel (*na*) ; ils ne connaissaient pas notre nom de famille proprement dit ; mais, à la place, ils avaient encore deux sortes de noms : l'*oudji*, que les savants indigènes font venir d'*outchi* (intérieur), et qui désignait une grande maison unie sous l'autorité d'un patriarche, puis le *kabané*, ou nom de classe, titre héréditaire plus général auquel se rattachaient un certain nombre d'*oudji*. (Sur ce point, qui a donné lieu à de perpétuelles confusions, voir Mootori, *Kodjiki-Denn*, vol. XXXIX, p. 14 ; Chamberlain, *Things japanese*, 303 seq., K, Introd., p. xv, xvi, xxxix, et p. 50, n. 5 ; Aston sur N, I, 27, n. 7 ; Florenz, *Altjapanische culturzustände*, dans les *Mittheilungen*, vol. V, p. 164 seq.). — Ceci expliqué, si on consulte le

fond même des idées. Allons-nous découvrir, dans ces clans *Séi-shi-rokou* (catalogue des noms de famille dressé en 814 après J.-C.), et si, pour plus de sûreté, on relève la série des noms parsemés dans nos recueils d'annales, en remontant jusqu'à l'âge des dieux, on peut constater l'absence de noms totémiques, non seulement dans les *kabané*, qui désignaient au début des charges héréditaires, mais même dans les *oudji*, qui sont surtout, soit encore des noms d'offices, soit des noms territoriaux. Or, on ne saurait admettre ici un abandon volontaire des noms d'animaux, tel qu'on a cru l'observer chez d'autres peuples (Lang, *op. cit.*, 75, 76, 510); car les Japonais n'ont jamais été honteux de la nature, et s'ils donnent aujourd'hui même à leurs filles des noms personnels tirés du monde végétal ou du règne inorganique, il est difficile de supposer que leurs vieux clans conservateurs aient pu éprouver, il y a près de deux mille ans, une répugnance subite pour des animaux qui triomphaient encore dans toutes les légendes. (Cf. d'ailleurs, pour cet esprit de tradition, le rétablissement des anciens noms avec ordalie par l'eau bouillante, au début du ve siècle, N, I, 316.) Quant aux *na* eux-mêmes, ils nous offrent bien parfois des noms d'animaux, depuis « l'Ours-crocodile » (*Kouma-ouani*, N, I, 219, et cf. 226) jusqu'au « Ver du son » (*Noukamoushi*, N, II, 354); mais ces sobriquets personnels ne sont pas des noms totémiques, comme le prouve bien ce fait que nos textes mêmes ajoutent parfois le nom du clan (par ex., N, I, 219). En somme, les noms japonais furent empruntés, comme l'avait déjà noté Hirata, aux fonctions ou métiers, aux noms de lieux, aux noms des parents, anx circonstances, aux objets; et parmi ces objets, nous trouvons sans doute les animaux, mais au même titre et sur le même pied que toutes les choses quelconques de l'immense nature où le Japonais primitif puisait ses impressions, ses comparaisons, par suite ses noms humains. (Voir au surplus K, 50 seq. et pass.; N, I, 27, 175, 190, 204, 225, 255, 316, 393, II, 185, 201, 223-226, 228, 354, 361, 364, 393, etc.) — Je me suis demandé enfin si nous n'aurions pas le dernier vestige d'un état d'esprit disparu, mais conservé par la tradition rituelle, dans un petit texte assez curieux qui nous conte l'origine légendaire des princesses de Sarou (prêtresses dont la fonction consistait surtout à danser la *sarou-maï*, ou danse du singe). Au moment où Ninighi va descendre sur terre pour gouverner le Japon, il est arrêté par l'apparition soudaine, sur la route céleste aux huit embranchements, d'un dieu « dont l'éclat s'élevait jusqu'à la Plaine des hauts cieux et s'abaissait jusqu'au Pays des prairies de roseaux »; interrogé par l'audacieuse Oudzoumé (cf. plus haut, p. 316), ce personnage explique qu'il est un dieu terrestre, le prince de Sarouta (Champ du singe); il se fait le guide du fils des dieux, qu'il conduit au pic de Takatchiho dans Tsoukoushi; et finalement, sa mission accomplie, il est escorté sur le chemin du retour par Oudzoumé elle-même, à qui Ninighi confère alors le nom du dieu qu'elle a su dévoiler. « C'est pourquoi les *Sarou-mé no kimi* (c'est-à-dire, les princesses de Sarou, ou les « duchesses » de Sarou, comme traduit Chamberlain, pour distinguer *kimi* de *hiko* ou *himé*), portent le nom du dieu mâle, le prince de Sarouta, et ce sont les femmes qui sont princesses de Sarou ». (K, 108, 110, 113; et cf. N, I, 44, 76, 77, 79). Sous ce mythe explicatif d'une institution ecclésiastique qui déjà étonnait les hommes du viiie siècle, on pourrait supposer le lointain souvenir

antiques, l'opinion qu'ils descendent d'un animal, qu'ils sont ses parents, qu'ils lui demeurent unis par une mystique alliance? En aucune manière: et tout au rebours, non seulement les animaux ne sont considérés, au Japon, que comme des dieux quelconques, le plus souvent redoutés et en tout cas étrangers à la race humaine [1], mais les tatouages mêmes ne nous dévoilent aucun souvenir d'une telle parenté [2]. Reste

d'un clan du singe qui aurait connu, tout ensemble, le totémisme et le matriarcat. Mais, d'une part, le texte ne nous dit pas si les prêtresses de Sarou avaient un titre héréditaire par les femmes, ou un simple titre officiel (la version plus récente du N, I, 79 est encore moins nette que celle du K); et d'autre part, comme il s'agit évidemment ici d'une rencontre entre un pirate conquérant et un petit chef de Kioushiou qui se soumet à lui sans coup férir, nous n'aurions qu'une coutume locale étrangère aux habitudes de la race triomphante. On ne peut donc tirer aucune conclusion générale de ce texte unique, obscur et trop particulier.

1) La légende japonaise présente justement des échanges de noms entre hommes et dieux qui rappellent les alliances mystiques décrites par R. Smith, Jevons et Frazer; or, dans ces pactes religieux, d'un caractère vague et général, il n'y a aucune place pour le totémisme. (Voy. notamment K, 237-238, où interviennent des « dauphins au nez brisé », mais uniquement comme offrande alimentaire du dieu qui avait proposé l'échange de noms au jeune prince impérial. Cf. aussi N, I, 255.) On pourrait être tenté d'interpréter autrement un récit du N, I, 276-277, où l'empereur Ohdjinn et son premier ministre Takéoutchi, après avoir adopté l'un le nom du bibou (*dzoukou*), l'autre celui du roitelet (*sazaki*), échangent aussitôt ces noms, puis les transmettent à leurs enfants nouveau-nés qui deviennent ainsi, l'un le Grand Roitelet (*Oh-sazaki*), l'autre le Noble Hibou (*Dzoukou no soukouné*); mais l'anecdote s'explique tout simplement par ce fait que, l'impératrice et la femme du premier ministre ayant accouché en même temps, et un hibou étant entré ce jour-là chez la première tandis qu'un roitelet pénétrait chez la seconde, les deux hommes avaient voulu célébrer ce double présage heureux par l'échange des noms. (Cf. K, 241).

2) Le tatouage existait certainement dans le Japon primitif. A l'époque historique, il n'est guère signalé que comme un des châtiments de l'ancien droit pénal (par ex., N, I, 305; cf. aussi N, I, 200, où il est indiqué comme un usage des Emishi; cependant, dans le K, 148, il semble bien qu'un héros japonais se soit allongé les yeux par ce procédé). M. Chamberlain inclinait à ne voir là, de nouveau, qu'une importation chinoise (K, Introd., p. XLII). Il était pourtant étrange d'admettre, au début de l'évolution sociale, l'absence extraordinaire d'une coutume qu'on retrouve à l'époque féodale, que M. Chamberlain lui-même a observée aux îles Liou-kiou (*The Luchu Islands and their inhabitants*, dans *Geographical Journal*, avril 1895), et dont j'ai pu à mon tour constater quelques derniers restes, très complets, en voyageant dans les provinces japonaises. Aussi M. Chamberlain a-t-il changé d'opinion en présence du récit

alors à se demander si les anciens Japonais regardaient les animaux comme des êtres sacrés, dont la vie est inviolable, ou dont le sacrifice, tout au moins, doit avoir un caractère religieux. Mais, ici encore, aucun indice rituel ne nous laisse deviner une vieille croyance totémique : dans le Japon primitif, on chasse et on pêche les animaux [1], on se nourrit de leur chair [2], on emploie leur peau [3], sans distinctions de groupes [4], sans interdictions particulières [5], et le sacrifice des victimes

d'un vieux voyageur chinois qui, bien avant l'époque historique, écrit qu'au Japon « tous les hommes se tatouent le visage et ornent leur corps de dessins dont la place et la dimension indiquent la différence de rang ». (*Things japanese*, 380). Mais nous ne savons rien de précis sur la nature de ces dessins (qui d'ailleurs, en toute hypothèse, ne pourraient être qu'un indice très peu sûr : cf. Marillier, *loc. cit.*, XXXVII, 352) ; et comme d'autre part nous n'avons trouvé aucune trace d'animaux dans les noms des classes, il est clair que cette phrase n'implique en aucune façon l'emploi du tatouage, comme chez les Australiens par exemple, en vue d'éviter le risque de rapprochements dangereux entre un homme et une femme ayant le même totem (voy. Lang, *op. cit.*, 63, 74 seq., et notamment 75, n. 1, où il fonde à tort toute l'exogamie sur ce tabou particulier).

1) Innombrables récits dans le K et dans le N ; pour n'en citer que deux, rappelons la pêche de l'impératrice Djinnghô (K, 234) et les chasses de l'empereur Youriakou (N, II, 339). La chasse est si habituelle que, dans nos textes, on dit que l'empereur « sortit pour chasser » toutes les fois qu'il a quitté le palais, fût-ce pour aller cueillir des simples ; et la pêche est si nécessaire aux habitants de l'archipel qu'elle triomphera de l'interdiction bouddhique. Mais avant cette prohibition générale, applicable à tous les animaux, aucune limitation dans nos documents pour protéger telle espèce déterminée. (Cf. Georges Appert, *Essai sur les institutions japonaises*, dans *Nouv. Rev. hist. de droit*, 1896, p. 41, n. 1.)

2) Liberté complète à cet égard, avant l'introduction du bouddhisme. Par ex., repas de l'empereur Djimmou, dans N, I, 117.

3) Soit comme vêtement (*Ma Twan-Lin's Account*, 42, et cf. N, I, 62, etc.), soit pour s'asseoir (K, 122, 212 ; N, I, 102, etc...) ; mais aucun vestige de cérémonies où on aurait porté la peau d'un animal totem (cf. Lang, *op. cit.*, 258, 517). Dans le N, II, 263, il est question d'un certain Komaro qui, recevant chez lui des hôtes « de son propre nom de famille », les voit se retirer parce qu'il les a fait asseoir sur des peaux d'ours blancs ; mais le vrai motif, c'est qu'il avait emprunté des peaux officielles pour cette réunion privée.

4) Quand par hasard une restriction apparaît, c'est une fantaisie d'empereur, une interdiction de chasse sur un certain territoire, jamais une coutume de clan (voy. N, II, 239, etc.).

5) Le K, 230 et le R X énumèrent parmi les plus grands péchés le fait d'écor-

animales, bien loin d'avoir précédé celui des victimes humaines, n'apparaît au contraire que pour le remplacer[1].

cher un animal vivant en commençant par la queue (R X, 60, et cf. 83; voy. aussi plus haut, p. 314); mais cette prohibition n'est pas limitée à une certaine espèce d'animaux.

1) La théorie contraire, qu'impliquerait le sacrifice totémique tel que le conçoit Robertson Smith (*op. cit.*, 272 seq.), ne saurait être généralisée sans devenir une bizarre inversion de la réalité historique (cf. notamment, pour l'antiquité occidentale, Bouché-Leclercq, *loc. cit.*, 426, *Hist. de la Divination*, IV, 65, *Pontifes de l'ancienne Rome*, 98 seq.). Une idée analogue se retrouve en Chine, où Confucius pensait que l'offrande aux morts d'images articulées en bois, substituées elles-mêmes à de grossières effigies de paille, avait conduit aux sacrifices humains (Legge, *Chinese classics*, II, p. 9; de Groot, *op. cit.*, 642 seq. ; Mayers, dans *Journal of the North China Branch of the Asiatic Society*, nouvelle série, XII; etc.). Rien de plus commun d'ailleurs que ces explications renversées (par ex., N, II, 224, décret de l'an 646 se plaignant qu'on donne à la légère des noms d'empereurs à des rivières ou à des plaines, alors qu'évidemment, comme nous l'avons vu plus haut, p. 330, n. 3, c'étaient ces noms de lieux qui avaient servi à baptiser les chefs primitifs). Mais par bonheur, dans le Shinntô, l'évolution des sacrifices est très nette. D'une part, en effet, un texte détaillé nous explique comment et pourquoi les victimes humaines qu'on enterrait vivantes au tombeau des chefs furent remplacées par des statuettes d'argile (*tsoutchi-ninnghio* : N, I, 178 seq., qui attribue cette réforme à l'an 3 de notre ère; et cf. à Rome, cent ans plus tôt, la suppression correspondante, origine des poupées de jonc qu'on jetait dans le Tibre, Pline, *Hist. nat.*, liv. XXX, ch. 1). D'autre part, dans une curieuse légende du *Oudji Shoui Monogatari* (Contes omis dans le recueil d'Oudji, du x[e] siècle, T, XXVIII, 41 seq.), je trouve le souvenir local d'un dieu-serpent et d'un dieu-singe auxquels on immolait chaque année une vierge, puis, grâce à l'intervention mythique d'un chevalier dont l'histoire rappelle étrangement le récit du K, 60 seq., la suppression de cette coutume et la décision, prise par les prêtres du temple, de ne plus sacrifier à l'avenir que des sangliers et des daims. (Cf., en Grèce, l'immolation annuelle d'un jeune homme à Dionysos, remplacée par celle d'une chèvre à la prière des habitants de Potnie, dans Pausanias, IX, 8, 1.) Enfin, dans les temps modernes, le sacrifice humain n'apparaît plus qu'à titre purement volontaire, et le souvenir du sacrifice obligé ne survit que comme imitation rituelle (par ex., au temple de Sakatomyôdjinn, dans Kadzouça, après tirage au sort entre les fidèles, la victime désignée est placée sur un large étal, et le prêtre, armé d'un grand couperet, fait semblant de l'entailler par trois fois); tandis qu'au contraire on voit toujours subsister les *ostiæ animales* (par ex., au temple de Souwamyôdjinn, dans Shinano, offrandes fréquentes d'environ 75 sangliers et daims). Cet état de choses, qu'on peut observer à l'heure présente même (Katô Setsoudô, dans le *Tchouô Kôron*, *Japan Mail* du 4 juillet 1903), est le terme logique d'un développement religieux qui suit le progrès

Au demeurant, ce n'est pas tel ou tel clan spécial qui rend un culte à une divinité thériomorphique exclusive ; même lors-

moral. Nous y reviendrons d'ailleurs au sujet des Sacrifices.

Mais ces sacrifices d'animaux, à tout le moins, n'ont-ils pas pu avoir un caractère totémique? En aucune façon. Le seul rite qui pourrait y faire songer, c'est le fameux sacrifice de l'ours chez les Aïnous (voy. Batchelor, *op. cit.*, 162, 174 seq.; Scheube, *Le culte et la fête de l'ours chez les Aïnos*, dans *Rev. d'Ethnogr.*, I, 302 seq ; A. H. Savage Landor, *Alone with the Hairy Aïnu*; Miss Bird (Mrs Bishop), *Unbeaten Tracks in Japan*, vol. 2; M. Ribaud, *Un été au Japon boréal*, 1897, 149 seq., 179 seq.; et cf., pour le même sacrifice chez les Ghiliaks de Sibérie, Seeland, *Die Ghiliaken*, dans *Russische Revue*, XI, fasc. 8 et 9; J. Deniker, *Les Ghiliaks*, dans *Rev. d'Ethnogr.*, II, 307 seq.); mais encore faudrait-il prouver ici un élément totémique, qu'on suppose sans l'établir autrement que par une vague adoption de l'animal (Frazer, *Totemism*, 14, Lang, *op. cit.*, 129), et qui est contredit par l'ensemble des coutumes aïnoues : nom de tribu signifiant « les Hommes » (Batchelor, 16), point de noms de famille, simples sobriquets individuels (*id.*, 142), tatouages géométriques (*id.*, 37, Chamberlain, *Things japanese*, 22), etc..., enfin et surtout culte général commun à toute la tribu (observation déjà faite par Marillier, *loc. cit.*, XXXVI, 366, XXXVII, 229); en sorte que, finalement, l'explication la plus sûre de cet usage paraît se trouver dans la simple idée de prévenir les vengeances d'un dieu mort (cf. en effet les mêmes excuses offertes à l'animal tué chez les Finnois, *Kalévala*, trad. Léouzon-Leduc, 446; chez les Ostiaks et les Koriaks de Sibérie, Pallas, *Voyages*, IV, 85, George, *Beschreibung aller Nationen des russischen Reichs*, 83, A. Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, III, 26, Ch. Rabot, dans *Rev. d'Ethnogr.*, VIII, 141 ; chez les Kamtchadales, Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtchatka*, 280 seq., Erman, *Travels in Siberia*, II, 43, Frazer, *op. cit.*, trad. Stiébel et Toutain, I, 388; chez les Esquimaux, Turner et autres auteurs indiqués par Marillier, *loc. cit.*, XXXVII, 220; chez les Peaux-Rouges, Lubbock, *op. cit.*, 274 seq., Lang, *op. cit.*, 70, Marillier, *loc. cit.*, XXXVII, 375; chez les Australiens, Lang, 67; chez les indigènes de Sumatra, Marsden, *History o Sumatra*, 292; chez les Stiengs du Cambodge, Mouhot, *Travels in the central parts of Indo-China*, I, 252, Moura, *Le Royaume du Cambodge*, I, 422; chez les nègres d'Afrique, Lubbock, 275 seq., Tylor, 543 seq.; et au Japon enfin, de même que les indigènes de Sibérie disent à l'ours que ce sont les Russes qui l'ont tué, Strahlenberg, *Voyage to Siberia*, 97, de même on rejette la faute sur autrui lorsqu'on se voit amené, pour un envoûtement, à planter un clou dans un arbre, Griffis, *op. cit.*, 31, ce qui implique un mouvement psychologique tout pareil en présence de végétaux qui n'ont rien de totémique : voir d'ailleurs plus haut, p. 192 et p. 324, n. 5). Au demeurant, les races conquérantes qui constituèrent le vrai peuple japonais ignoraient ce sacrifice rituel, limité à une espèce, qui apparaît comme une singularité chez leurs voisins ; et par conséquent, à supposer même que l'ours aïnou soit un animal-totem, il serait aussi exagéré d'en conclure à l'existence du totémisme au Japon que d'attribuer aux citoyens des États-Unis la religion des Peaux-Rouges.

qu'il s'agit d'un dieu local, quiconque l'approche l'adore[1]. Enfin, et par-dessus tout, ce ne sont pas certaines espèces animales précises que nos vieux Japonais vénèrent[2] : ce sont toutes les espèces, ou pour mieux dire, ce sont des animaux quelconques, pris un peu partout, chaque fois que leur carac-

1) Par ex., N, I, 208, etc. Or, évidemment, une tribu entière ne peut pas avoir le même totem (cf. Marillier, *loc. cit.*, XXXVI, 229, 231, 247, 368).

2) Le caractère individuel des animaux adorés éclate dans toutes nos légendes; et en effet, logiquement, la notion de l'individu devait précéder celle de l'espèce (cf. sur ce point Bouché-Leclercq, *loc. cit.*, 426-427). Nos Japonais primitifs classent les animaux en deux groupes : d'une part, « les choses au poil rude et les choses au poil doux », c'est-à-dire tout le gibier des montagnes, d'autre part « les choses aux larges nageoires et les choses aux nageoires étroites », c'est-à-dire tout le poisson de la mer (voy. K, 119, où est bien indiquée l'origine technique de cette distinction qu'on retrouve dans tous nos textes, notamment dans les listes d'offrandes des Rituels). Entre les individus et ces groupes immenses, il n'y a point de catégories artificielles par espèces, point de ces subdivisions du règne animal qui, dans le totémisme, reproduisent les divers compartiments sociaux d'une tribu (sur ces « formes primitives de classification », voy. Durkheim et Mauss, dans l'*Année sociologique*, 1901-1902). Enfin, bien que les dieux des Montagnes, le dieu de la Mer surtout jouent ici un certain rôle de direction générale, nous n'apercevons même pas, dans le domaine zoologique, de grands dieux précis comme ce dieu des Arbres et cette déesse des Herbes qui incarnaient dans le vieux Shinntô le plus ancien essai de classification botanique (voy. plus haut, p. 320, n. 2 à 4, et cf., chez les Grecs, l'*Histoire des plantes* de Théophraste, disciple d'Aristote, fondée sur la même distinction). Ainsi, pour les animaux, c'est surtout l'individu qui apparaît ; pour les plantes, ce sont surtout les deux grandes classes generales; et d'un côté comme de l'autre, entre ces extrêmes, ce n'est nulle part l'espèce-totem. — On conçoit dès lors que, si le totémisme animal n'existe pas dans le Japon primitif, à plus forte raison en sera-t-il de même du totémisme végétal. En effet, ici encore, les noms de plantes donnés à des personnes (comme dans K, 66, 115, etc.) s'expliquent par de simples comparaisons (cf. N, I, 111-112, 310) ; le culte des arbres, celui des herbes, tant sauvages que cultivées, ne reposent que sur la loi d'animation universelle et sur les motifs utilitaires que nous avons observés (voy. plus haut, p. 322-324) ; les rites propitiatoires des divinités sylvestres (p. 324, n. 5) n'ont d'autre origine que la crainte de leurs vengeances possibles; l'offrande nationale des prémices (R XX) n'implique aucun tabou de clan (cf. en Nouvelle-Zélande, E. Tregear, *The Maoris*, dans *Journ. Anthrop. Inst.*, XIX, 110) ; bref, tandis que sur certains points la phytolâtrie du vieux Japon contredit l'idée totémique, sur aucun point l'intervention de cette théorie n'est nécessaire pour en élucider les raisons. (Cf. d'ailleurs, pour une critique plus générale de ces applications forcées du totémisme au culte des plantes, Marillier, *loc. cit.*, XXXVII, 370-393). L'étude du vieux Shinntô prouve donc l'inexactitude de la thèse qui faisait du totémisme une phase nécessaire de l'évolution.

tère, leur aspect, leurs fonctions, leur rôle dans les mythes ou quelque autre accident avaient permis de les englober dans la divinisation générale. On va s'en rendre compte en jetant un coup d'œil sur la ménagerie du vieux Shinntô.

Pour analyser cette faune religieuse, il faut renverser l'échelle animale telle que nous la concevons aujourd'hui. En effet, de même que le primitif adore moins volontiers l'homme que l'animal, parce que les formes de ce dernier le rendent plus distinct de son fidèle, plus surhumain, plus objectif, de même, entre toutes les bêtes variées qui s'offrent à son culte, il choisira de préférence celles qui sont les plus étranges, les plus mystérieuses, c'est-à-dire, de nouveau, les plus éloignées de lui. Rien d'étonnant donc si, en cherchant à classer d'après leur importance respective les groupes zoologiques vénérés au Japon, nous trouvons, au premier rang, les reptiles.

Le culte du serpent, si répandu dans le shinntoïsme[1], bien que, là comme ailleurs[2], on ait été porté à l'exagérer[3], s'explique tout à la fois par l'apparence inquiétante de cet animal rampant, glacé, souvent dangereux, et par son abondance dans les fourrés pullulants de la contrée primitive[4]. L'impression ordinaire qu'il produit, c'est la peur; et c'est bien d'un respect craintif qu'on le sent entouré dans la religion japonaise. Parcourons les deux premiers livres du Kodjiki : sa mauvaise réputation éclate dans tous les mythes, et soit qu'il

1) Aussi bien que dans les croyances chinoises (Fergusson, *Tree and serpent Worship*, 56), océaniennes (Lubbock, 267), et d'ailleurs partout où cet animal existe.

2) Par ex., G. Staniland Wake, *Serpent-Worship*, 1888.

3) C'est surtout un résultat de l'abus des interprétations étymologiques (voy. Florenz, *op. cit.*, 39, n. 4).

4) L'état de choses actuel (voy. plus bas, p. 339, n. 3) laisse assez deviner l'état ancien, quand presque tout le pays était encore inculte. Il est vrai que, sur dix espèces d'ophidiens qu'on trouve au Japon, une seule espèce terrestre (le *mamoushi*, *Trigonocephalus Blomhoffii*) est réellement venimeuse au point d'entraîner la mort. Mais plusieurs espèces océaniennes sont plus ou moins dangereuses, et ces serpents de mer (*oumi-hébi*), qui viennent des eaux tropicales, peuvent justement nous aider à mieux comprendre certains traits des mythes primitifs.

apparaisse comme l'esprit d'un cours d'eau[1] où d'une montagne[2], soit qu'il devienne un monstre dévorateur de vierges[3], l'incarnation d'un dieu amoureux[4] ou le présage d'une trahison menaçante[5], toujours il se montre à nous sous un aspect redoutable ou tout au moins alarmant. D'autre part, observons le culte : dans le rituel de la Grande Purification, la morsure des serpents[6] est regardée comme un châtiment

1) Voy. plus haut, p. 196, n. 3. Dans le N, I, 299, des miasmes mortels s'élèvent d'un marais situé à l'embranchement d'une rivière : on les attribue à l'haleine empoisonnée d'un grand serpent aquatique ; un homme courageux le tue, après l'avoir défié de couler trois calebasses qu'il a jetées sur l'eau. (Cf. plus haut, p. 196, n. 5. Est-ce une simple épreuve, habilement fondée sur la difficulté qu'allait éprouver le dieu à faire sombrer de légères gourdes flottantes? Ou bien aurions-nous ici, en même temps, l'idée d'une vertu magique attribuée aux calebasses, qui dans l'Inde antique servaient d'antidote à la morsure des serpents? Voir V. Henry, 203; et cf. les gourdes en bois de saule employées comme amulettes en Chine, de Groot, 328 seq) Pour le serpent, esprit des eaux, Waitz, III, 189; A. Réville, I, 175-176, 225, 247; etc.

2) Comme le grand serpent du mont Ibouki, qui causa la mort de Yamato-daké (N, I, 208-209), ou comme le dieu du mont Mimouro (voy. plus haut, p. 174, n. 3).

3) Type : le prodigieux serpent de Koshi : « Ses yeux sont pareils aux baies rouges de l'alkékenge (l'*akakagatchi* ou *hohodzouki*, *Physalis alkekengi*); il a huit têtes et huit queues; sur son corps croissent des mousses, des arbres à feu (*suprà*, p. 179, n. 5) et des cèdres (*suprà*, p. 321, n. 6); par sa longueur, il s'étend sur huit vallées et sur huit collines; et si on regarde son ventre, on le trouve toujours sanglant et enflammé. » (K, 61 ; et cf. plus haut, p. 164, n. 2. Aujourd'hui même, croyance à l'*ouwabami*, espèce de boa légendaire qui dévore les femmes et les enfants : voy. Chamberlain, *Things japanese*, 451.)

4) N, I, 158 : version japonaise du mythe de Psyché. Nous y reviendrons plus loin.

5) Songe de l'empereur Souïninn : K, 187, 188, N, I, 171.

6) *Hafou moushi no ouadzahaï*, « la calamité des vers rampants », c'est-à-dire non-seulement des serpents (cf. l'expression anglaise *blind-worm*, pour désigner un orvet), mais aussi des scolopendres et autres animaux de ce genre. (Les Japonais distinguent deux espèces de myriapodes, le *ghédji-ghédji*, petit mille-pattes inoffensif, et le *moukadé*, scolopendre dangereuse. En 1898, à Kanagawa, on m'a signalé deux cas de mort dus à ce dernier insecte ; et lorsqu'on a éprouvé sa présence énervante dans les maisons japonaises les mieux construites, on comprend bien l'horreur qu'il devait inspirer aux habitants des huttes primitives, dépourvues de tout plancher protecteur.) Pour l'interprétation religieuse de ces morsures, voy. Lubbock, 261 ; cf. aussi les pratiques de la magie hindoue, V. Henry, 108 seq., 198 seq.

divin, qui entraîne l'amende expiatoire[1], et l'ordalie par le serpent[2] vient confirmer ce caractère religieux. L'ophiolâtrie du vieux Shinntô est donc une conception très sombre, née du voisinage des antiques forêts et des huttes qu'envahissaient les reptiles ; elle ne s'éclairera que sous la douceur de l'immense charité bouddhique[3] et sous le reflet de gloire que le

1) R X 61; R VIII, 194, où on cherche à écarter du palais impérial cette calamité des reptiles; et cf. N, I, 59. Voy. aussi la légende du N, I, 296.

2) Observation d'un voyageur chinois, en l'an 600 : « On met un serpent dans une jarre; les parties doivent l'en sortir; et on suppose que celle qui est dans son tort aura les mains mordues. » (T, XXII, part. 1, p. 43. Cf. la même épreuve chez les noirs d'Afrique, A. Réville, I, 66). De cette ordalie, on peut rapprocher les épreuves auxquelles Szannoô soumet son futur gendre, Oh-kouni noushi, en l'obligeant à coucher dans la hutte des serpents, puis dans la hutte des myriapodes et des guêpes (*hatchi*, nom collectif des guêpes et autres vespiens) ; il n'y échappe que grâce aux écharpes magiques de la princesse Souséri; et Szannoô finit par lui accorder son estime, parce qu'en le voyant cracher de la terre rouge mêlée à des baies de *moukou* (*aphananthe aspera*), il a cru qu'il mâchait les mille-pattes eux-mêmes (K, 72-73. Cf., outre nos vieux contes de fées, les épreuves que doit traverser le héros du *Kalévala* pour obtenir la princesse Louhi : à l'exposition de 1900, au pavillon finlandais, une grande fresque représentait justement Ilmarinen labourant le champ des vipères).

3) C'est sans doute à cette influence qu'il faut attribuer la bienveillance générale dont le serpent est l'objet aujourd'hui. Quiconque a vécu au Japon se rappelle le bruit familier des serpents qui, la nuit, frappent les plafonds à coups redoublés sous le déroulement de leurs anneaux rapides ; ils font ainsi la chasse aux rats, et nul ne songe à les inquiéter. (Cf. d'ailleurs l'emploi d'amulettes-serpents contre les rats dans certains districts séricicoles, *Japan Mail*, 4 juillet 1903, p. 14.) Quand j'arrivai à Tokio, un gros serpent habitait le creux d'un arbre, dans mon jardin : comme il était inoffensif, je le laissai tranquille. Quelque temps après, j'aperçus, devant ma porte, un petit serpent très venimeux; aucun domestique ne voulant le tuer, j'allai chercher une baguette pour le faire moi-même; mais à mon retour, l'un d'eux l'avait pris tout doucement par la queue et transporté chez le voisin. Au printemps, dans le parc de l'Université, j'ai enjambé cent fois des serpents qui restaient couchés en travers des allées, sachant bien que personne ne les dérangerait. Enfin, dans les montagnes d'Ikao, un serpent qui descendait un ravin ayant laissé sa peau sur un rocher, je la recueillis et l'apportai au village; mais là, l'hôtelier me la demanda bien vite, pour s'en faire un fétiche. Nous avons ainsi les diverses nuances du sentiment contemporain : chez les domestiques de Tokio, l'effet du bouddhisme populaire; chez les sceptiques de l'Université, l'habitude religieuse transformée en une morale raisonnable, qui juge inutile de mettre à mort des animaux inoffensifs ; chez l'homme d'Ikao, enfin, un reste des vieilles idées shinntoïstes

serpent indigène recevra du dragon chinois[1]. C'est de la même manière que le vieux crocodile des souvenirs océaniens[2] fera

(pour d'autres vestiges analogues, cf. témoignages de Griffis, *op. cit.*, 32; de Legendre, *Progressive Japan*, 258; de L. Hearn, *op. cit.*, I, 126, 185, 186, n. 1, II, 368; etc.) Mais dans les trois cas, la bienveillance domine et le serpent n'est plus l'antique ennemi, tandis qu'au contraire chez les Aïnous, demeurés à l'écart du mouvement bouddhique, il a conservé ce caractère primitif (voy. Batchelor, *op. cit.*, 200 seq.).

1) Voir Griffis, *The Mikado's Empire*, 477 seq., et *Religions of Japan*, 20 seq., 74, 115, 198, 242; Anderson, *op. cit.*, 48 seq.; etc. Dans le même ordre d'idées, légende de la Femme-serpent qui apparut à Nitchirenn, et qui est adorée, sous le nom de Shitchi-men Daï-miô-djinn, aux temples d'Ikégami, près Tokio, et de Nagoya (*Handbook*, 39, 76, et Griffis, *Religions...*, 278). En dehors des dragons divins, qui ne cesseront pas de recevoir un culte en divers temples (voy. *Japan Mail*, 4 juillet 1903, p. 14), le serpent se fera bouddhiste, deviendra l'attribut de la déesse Benntenn ou même quelquefois se confondra avec elle (Anderson, 41, 42). Quant au mille-pattes, il entrera tout naturellement au service de Bishamon, le dieu guerrier (cf. Anderson, 169, et *Japan Mail*, *loc. cit.*).

2) Voir plus haut, p. 187, n. 3. La princesse Toyo-tama-himé, dont la véritable forme était celle d'un crocodile (K, 127, N, I, 98), met au monde un enfant qui, à son tour, engendre le premier empereur. On pourrait donc être tenté de voir là une trace de totémisme. Mais, outre qu'il s'agit d'une légende isolée, ni le nom de l'enfant, ni ceux de ses quatre fils, y compris Djimmou, ni ceux enfin des empereurs suivants n'offrent le moindre rapport avec cette origine animale (voy. K, 127, 129; cf. N, I, 393, seul texte où le nom personnel d'un empereur nous soit livré, d'après un vieux manuscrit et en dépit du tabou : or ce nom secret, Ohoshi, signifie Grand-pied ou Grande-jambe); et d'ailleurs la forme animale n'est qu'un des deux aspects de la princesse, dont l'enfant apparaît comme purement humain. Notre légende n'est donc qu'un de ces récits de métamorphoses, fréquents dans la mythologie japonaise comme dans les autres, et qui ne prouvent nullement l'existence d'une parenté religieuse entre une lignée d'hommes et une espèce d'animaux. — En dehors de ce mythe, le crocodile intervient encore dans plus d'une ancienne tradition (N, I, 61, etc.). La plus populaire est l'aventure du lièvre blanc d'Inaba. Ne sachant comment traverser la mer, de l'île d'Oki au cap Kéta, il propose aux crocodiles de s'aligner tous en un seul rang, sous prétexte de vérifier si leur tribu est plus nombreuse que la sienne; puis, il passe sur le dos des monstres en les comptant ; mais comme il approchait du rivage, il se vante trop tôt de les avoir trompés, de sorte que le dernier des crocodiles l'attrape et le dépouille de sa peau. (Récit du K, 68-69, que le N passe sous silence, le jugeant déjà trop enfantin, mais qui justement sera un thème favori des bonnes grand-mères japonaises. Cf. aussi la version de l'*Inaba Foudoki*, traduite par K. Florenz, *op. cit.*, 304-305). — Remarquons que toutes ces légendes où paraît le crocodile sont parmi les plus anciennes dans l'ordre de nos recueils, tandis que, s'il s'était agi d'un dragon-roi emprunté à la

place à un dragon esthétique[1]; que la grande tortue verte des voyages primitifs[2] sera supplantée par la tortue de rocher, symbole de longévité et de prescience[3]; que le crapaud des anciens mythes[4] sera oublié pour la grenouille brillante des

zoologie mythique du continent, on le trouverait plutôt dans les parties plus récentes où l'influence chinoise domine. L'objection de M. Aston, que le crocodile habite les rivières, non la mer, n'infirme en rien notre hypothèse; car, sans même invoquer le fait que ces animaux forts et rapides s'aventurent parfois très loin des côtes, le palais du dieu de l'Océan, situé peut-être dans une île (poésie du K, 128), n'est pas regardé, en tout cas, comme bien éloigné de l'archipel japonais (voy. K, 124-125), et le conte du lièvre d'Inaba nous tient encore plus près du rivage. Peu importe d'ailleurs l'habitat attribué par les Japonais du VIII[e] siècle à un animal dont ils n'avaient plus qu'un très lointain souvenir : sa présence dans nos mythes n'en concorde pas moins avec les origines malaises de la nation conquérante. (Pour le culte du crocodile dans ce groupe ethnique, cf., outre Lang déjà cité, J. Perham, *Dyak Religion,* dans *Journal of the Straits Branch of the R. Asiat. Soc.*, n° 10, p. 221, et Perelaer, *Ethnographische Beschriving der Dayaks*, p. 7. Sur le crocodile continental, qui d'ailleurs n'est aussi qu'à l'état de souvenir fabuleux dans la Chine proprement dite, voir de Groot, *op. cit.*, 361 seq.).

1) Dans le K, 127 et le N, I, 98, la fille du dieu des Mers apparaît sous la forme d'un crocodile; dans le N, I, 95, elle est déjà un dragon; dans les représentations artistiques, la queue du dragon est surmontée par un corps de femme (illustration dans Aston, I, p. 95). Nous avons ainsi l'évolution progressive du naturisme primitif à un thériomorphisme plus raffiné et enfin à l'anthropomorphisme.

2) C'est sur la carapace d'une de ces tortues que voguait le « dieu terrestre » qui servit de pilote à Djimmou dans sa navigation vers l'est (K, 131). De même, la fille du dieu de l'Océan voyage sur une grosse tortue marine (N, I, 113).

3) La tortue, qui, en fait, peut vivre plus de cent ans, atteint au moins mille ans dans la légende; et comme son long passé doit lui donner beaucoup d'expérience, on en conclut qu'elle peut aussi prévoir l'avenir : d'où son rôle fatidique. La Chine a exercé ici une influence, que nous étudierons plus tard, sur les méthodes divinatoires du Japon. En même temps, le bouddhisme faisait de la tortue la servante du Kompira, et en conséquence les pêcheurs pieux, à l'exemple d'Ourashima, avaient soin de la relâcher lorsqu'ils la trouvaient dans leurs filets (voy. L. Hearn, *op. cit.*, II, 367, et cf. N, II, 368). Mais, bien auparavant, les tortues marines (*oumi-gamé*) qu'apporte le Courant Noir étaient déjà entrées dans la légende indigène. Le culte de la tortue est d'ailleurs très répandu (voy. A. Réville, I, 225; Lang, 69, 70, 73, 74, 75; en particulier, sacrifice rituel de la tortue au Nouveau-Mexique, F. H. Cushing, *My adventures in Zuni,* dans *The Century,* mai 1883, et pour une coutume analogue en Chine, de Groot, *op. cit.*, 49-50).

4) Le « rampant des vallées » (*tani-ghoukou*) intervient à la fois dans les

étangs modernes[1]. Mais sous ces formes nouvelles, on retrouvera toujours le culte primaire des reptiles et des batraciens antiques[2], comme on voit aujourd'hui, sous la transparence des sources japonaises, la salamandre géante, dernier témoin des âges disparus[3].

Des reptiles aux oiseaux, le passage semble brusque : mais s'il n'est pas conforme à l'ordre zoologique, il répond très bien à l'importance relative des divers animaux dans le Shinntô primitif. Les oiseaux, en effet, participent en quelque sorte de la nature supérieure du ciel ; l'homme envie leurs ailes et s'étonne de leur mystérieux langage ; il admire ces êtres au vol si prompt qui tantôt s'élèvent au séjour des dieux et tantôt redescendent, se posent en gazouillant près des autres créatures comme pour leur conter d'étranges secrets. C'est pourquoi, dans nos mythes, leur fonction essentielle est

mythes (K, 86) et dans le culte (R I, 115). Cet animal inconnu est pour Chamberlain un crapaud, pour Satow une grenouille (T, VII, part. 2, 130). Peut-être serait-ce le *Bufo vulgaris*, var. *jap.* (Dickins, dans le *Handbook*, Introd., 43), un crapaud plus gros que le nôtre, que les Japonais appellent aujourd'hui « grenouille rampante » (*hiki-gahérou*), et auquel ils attribuent une nature spirituelle qui lui permet d'échapper à la captivité. Pour la croyance aux dons surnaturels du crapaud, au XIXe siècle, voir dans Anderson, *op. cit.*, 401 seq., la fameuse histoire de Djiraïya, par Kiôdenn. Cf. la grenouille hindoue, qui appelle la pluie (de Gubernatis, *op. cit.*, 623 seq.), le crapaud lunaire des Chinois (de Groot, 485 seq.), et le rôle de la grenouille ou du crapaud dans bien d'autres mythologies (Lang, 40, 41, 72, 75, 138, etc. ; notamment, à la Côte d'Ivoire, croyance que le crapaud, mieux renseigné encore que celui du K, possède la vraie tradidition sur la création du monde : M. Delafosse, *Manuel de la langue agni*, 1901, 156).

1) Voir par ex. Lafcadio Hearn, *op. cit.*, II, 344-345.

2) Développement ultérieur dans la conception du monstrueux *Kappa*, au corps de tortue, aux membres de batracien, etc. (voy. notre étude sur *Hoksaï*, p. 286), contre lequel on se protégeait, dans Kioushiou, en récitant des vers composés au IXe siècle par Sougawara no Mitchizané, et qu'on retrouva dans un étang, à Edo, en 1830 (récit détaillé dans un document conservé au British Museum, Anderson, 171).

3) Cette étrange espèce (*Salamandra maxima*), qui représente au Japon une rare survivance des époques géologiques, et qui peut atteindre plus d'un mètre et demi, avait naturellement frappé les esprits par sa longévité opiniâtre ; d'où son emploi dans la magie médicale. (Voy. Rein, *op. cit.*, 188 seq. ; Dickins, *loc. cit.*, 43 ; etc.).

celle de messagers divins[1], et presque toujours, lorsqu'on les voit paraître, on devine qu'ils vont apporter une nouvelle ou un ordre célestes, un conseil ou une direction d'en haut. Le premier couple est-il dans l'embarras pour la consommation de son mariage ? L'exemple d'un hoche-queue l'instruit[2]. Les divinités du ciel ont-elles besoin d'envoyer un ambassadeur sur la terre ? Elles choisissent le faisan[3]. S'agit-il de conduire la marche du premier conquérant ? Un corbeau[4] devient son guide, part en avant, négocie avec les rebelles[5]. Le même

1) Vieille poésie d'un prince impérial exilé : « Les oiseaux au céleste essor sont vraiment des messagers. Lorque tu entendras la voix de la grue, demande-lui mon nom (c'est-à-dire : de mes nouvelles). » (K. 300.) Voir aussi N, I, 344, etc. — Cf. dans l'antiquité occidentale : Bouché-Leclercq, *op. cit.*, I, 126, 127, 128, n. 5.

2) « Cupiebant coire, sed artis nescii erant. Tum erat motacilla quæ advolavit, atque concussit suum caput et suam caudam. Quod cum vidissent duo Dei, imitati sunt eam, et in hoc modo artem coeundi potiti sunt. » (N, I, 17.) Tradition conservée dans le nom de l'île du Hoche-queue (Sékiréi-shima), d'après Hirata (T, III, app., 60). De nos jours, on respecte la vie de cet oiseau (voy. L. Hearn, *op. cit.*, 298). Cf. aussi K, 324.

3) K, 95-98; N. I, 65-66. Cf aussi K, 76; N, I, 73, 90, II, 124. (Le vieux nom de cet oiseau, *kighishi* ou *kighissou*, est une onomatopée; on s'explique ainsi que le K et le N l'appellent *Na-naki* ou *Na-naki-mé*, « la Femme qui crie son nom ». Voy. Aston, p. 65, n. 5; cf. cependant Chamberlain, p. 95, n. 9).

4) *Karassou* (par onomatopée). Le corbeau ne produit pas au Japon la même impression que chez nous. On l'accueille volontiers dans les parcs, autour des temples; dans mes souvenirs, il reste associé à cette belle lumière dorée, à cette atmosphère transparente du printemps et surtout de l'automne japonais, où on le voit s'ébattre en paix, voletant d'arbre en arbre ou racontant des histoires à ses congénères, sans même se déranger lorsqu'on passe près de lui ; c'est en quelque sorte un accessoire obligé du paysage indigène. Son caractère est bien marqué dans une vieille légende où il est l'ami du daim et où, en lui becquetant l'oreille, il vient fraternellement l'avertir des dangers qui le menacent (T, XXVIII, 33). Voir d'ailleurs sa mission utile, à la note suivante. Pour son rôle en d'autres pays, cf. A. Réville, I, 224, 277; Bouché-Leclercq, I, 126, 133, 136; V. Henry, 164, 173, 176; Lubbock, 270, 272; Lang, 77, 112, 369, 509; etc.

5) K, 136 seq.; N, I, 115 seq., 125, 134. C'est le fameux *ya-ta-garassou* qui a soulevé tant de discussions entre les commentateurs. On peut traduire : « un corbeau long de huit pieds », c'est-à-dire de grande envergure (Chamberlain, p. 136, n. 2), ou « le corbeau à huit pattes », c'est-à-dire aux pattes multiples (Aston, p. 115, n. 3). L'intérêt de la distinction, c'est qu'en forçant un peu l'interprétation du texte, M. Aston n'hésite pas à découvrir, ici encore, l'in-

Djimmou se trouve-t-il arrêté par des forces supérieures? Un milan d'or, étincelant comme l'éclair, vient percher sur son arc, éblouit, égare ses adversaires, donne la victoire à l'empereur[1]. Les oiseaux volent ainsi, de page en page, à travers toute la légende, où vous rencontrez, dès l'époque mythique[2], le cormoran[3], le pluvier[4], le martin-pêcheur[5], le

fluence chinoise. Le corbeau japonais serait le *yang-wu*, l'oiseau rouge à trois pattes qui habite le soleil (voy. de Groot, 495, et cf. l'oiseau à trois pattes des vieilles monnaies de Pamphylie et de Lycie, Goblet d'Alviella, *La migration des symboles*, 222). Cette identification nous paraît d'une hardiesse excessive. Laissons de côté l'expression écrite, qui, comme le fait observer M. Aston lui-même, ne peut qu'induire en erreur, et contentons-nous du mot japonais que les caractères chinois essaient de rendre. M. Aston trouve l'explication de ce mot dans un dictionnaire du xe siècle, imbu d'idées chinoises, et fonde là-dessus toute son argumentation. Mais n'est-il pas plus sûr de chercher nos éclaircissements dans le document le plus ancien, c'est-à-dire dans le K lui-même? Or, le rédacteur du K, dans sa Préface (p. 6), avait donné d'avance le meilleur commentaire de son texte en nous montrant Djimmou sous la conduite d'un « grand corbeau », et non pas d'un oiseau rouge ou d'un oiseau à trois pattes (tandis qu'au contraire, dans d'autres textes, on nous signale avec précision un moineau à trois pattes, N, II, 357, un poulet ou une poule à quatre pattes, II, 300, 368, au même titre que d'autres raretés comme un daim à huit jambes, II, 296, ou un homme à deux visages, I, 298). Le mythe japonais s'explique de lui-même. C'est un récit pareil à toutes les legendes où des conquérants, des fondateurs de colonies sont conduits par un animal quelconque (Lang, *Custom and Myth*, II, 71, *Mythes*.., 259, 388, etc.), par un oiseau (les grues de Mégaros, Bouché-Leclercq, *op. cit.*, I, 146, la colombe des Chalkidiens, Lang, *Mythes*..., 388, le pivert des Picentins, Bouché-Leclercq, IV, 121, l'oiseau-mouche des Aztèques, Lang, 386-388, et G. Raynaud, dans *Rev. d'Hist. des Rel.*, XXIX, 188), par un corbeau notamment (légende de Battos, P. Decharme, *op. cit.*, 116). La mythologie chinoise a pu compliquer ensuite l'ancienne notion japonaise (voy. N, II, 237, et cf. les drapeaux solaires représentés dans T, XXII, part. 1, p. 27 seq.); mais l'histoire de Djimmou n'offre aucun rapport avec ces développements ultérieurs.

1) N, I, 126-127. L'intervention d'un oiseau de proie est ici bien naturelle. — Le 11 février 1890, création d'une nouvelle décoration japonaise, l'ordre militaire du Milan, en souvenir de cet incident fabuleux. — Cf. l'aigle de Zeus (P. Decharme, *op. cit.*, 60, Bouché-Leclercq, I, 126, 133), et la fameuse apparition de cet oiseau, planant sur Alexandre, à la bataille d'Arbelles.

2) Dans un des plus anciens récits, c'est une assemblée d'oiseaux qui procède aux funérailles du dieu Amé-ouaka-hiko, le « Céleste jeune Prince » (K, 97; N, I, 66. Nous y reviendrons au sujet des rites funèbres).

3) *Ou*. Notamment, légende du K, 126 seq., et du N, 95, 98 seq., où la fille du dieu des Mers accouche dans une hutte couverte en plumes de cormorans; et cf.

héron[1], le cygne[2], la bécasse[3], le passereau[4], l'oie[5] et le canard[6] sauvages, le coq[7], le *nouyé* fabuleux[8], puis, dans la période pseudo-historique, le faucon[9], le hibou[10], le roitelet[11], l'alouette[12], la caille[13], la grue[14], la grèbe[15], la colombe[16], sans

la coutume d'aider la délivrance en faisant tenir à la femme une plume de cormoran dans la main. Dans le K, 104, le « dieu aux Huit âmes prodigieuses » se change en cormoran. Voy. aussi K, 144, 181 ; N, I, 119, 126, 341 ; et cf. T, XXII, part. 1, p. 44 et part. 3, p. VII.

4) Le *tchidori*, nom collectif du pluvier, de la maubèche et du guignard. Le fameux Yamato-daké, après sa mort, se transforme en un *tchidori* blanc (K, 221 seq. ; N, I, 210 seq.). Voy. aussi K, 77, etc... Cet oiseau sera perpétuellement célébré dans la poésie japonaise (par ex., 78e *tannka* du *Hyakouninn-isshiou* ; et cf. Anderson, *op. cit.*, 301).

5) *Soni-dori*. K, 97 ; N, I, 66. Cf. Lubbock, 270.

1) *Saghi*. K, 97. Cf. Bouché-Leclercq, I, 134; Lubbock, 270.

2) *Shiro-tori*. C'est à la vue de cet oiseau qu'un prince impérial muet pousse son premier cri (K, 192). Cf. Paul Decharme, *op. cit.*, 41, 104, 605; Lubbock, 272 ; Lang, 257.

3) *Shighi*. K, 140 ; N, I, 118.

4) *Souzoumé*. K, 97, 324 ; N, I, 66.

5) *Kamo*. K, 85. 97, 283 ; N, I, 66, 295, II, 270. Cf. Lubbock, 272.

6) *Kari*. K, 128 ; N, I, 104.

7) Voy. plus haut, p. 315, et N, I, 42. Même rôle solaire du coq en Chine : de Groot, Index, vo coq ; ce qui ne prouve pas d'ailleurs l'origine coréenne que semble admettre M. Aston, *op. cit.*, p. 425. Voir aussi K, 76 ; N, I, 66, 348. Cf. Griffis, *op. cit.*, 84. Pour l'antiquité occidentale, Bouché-Leclercq, I, 144 seq.

8) K, 76. Maboutchi l'identifie au hibou ; mais c'est sans nul doute un animal légendaire (voy. Chamberlain, sur K, 76, n. 4, et cf. la légende du *nouyé* tué par Yorimaça, au XIIe siècle : illustration du XVIIe siècle dans Anderson, *op. cit.*, 389).

9) *Hayabousa*. K, 281 ; N, I, 291, 294, II, 239. Cf. Bouché-Leclercq, I, 134.

10) Comme oiseau fatidique : voir plus haut, p. 332, n. 1 ; cf. A. Réville, I, 224, Lang, 352, etc. — Pour les croyances ultérieures, L. Hearn, *op. cit.*, 378 (présage de mort), et cf., chez nous, les superstitions relatives au cri de l'espèce de chouette appelée effraie (A. Couteaux, dans le *Temps* du 24 janvier 1899).

11) K, 241, 281 ; N, I, 62, 66, 277, 291. Cf. Bouché-Leclercq, I, 134.

12) *Hibari*. K, 281.

13) *Oudzoura*. K, 324.

14) *Tadzou* ou *tsourou*. K, 300. La grue tiendra plus tard la même place que la tortue dans les croyances populaires, comme symbole de longévité, et au XVIIe siècle, Kæmpfer l'entendra toujours appeler par les paysans « Oh Tsourou sama ». Cf. Anderson, *op. cit.*, 130.

15) *Niko-dori*. K, 237, 246.

16) *Hato*. K, 299 ; N, I, 68. Chose curieuse, elle devait être consacrée plus tard

oublier enfin le dieu des Épouvantails[1], qui met en fuite toute cette troupe ailée[2].

au dieu de la guerre, Hatchiman. — J'écarte les oiseaux qui ne se trouvent pas dans le K, mais seulement dans les dernières parties du N, et qui, d'une manière générale, ne sont que des importations chinoises ou coréennes : par ex., la pie (N, II, 124), le perroquet (II, 230, 251), le paon (II, 230), etc. Certains oiseaux, comme le coucou, qui se rattacheront plus tard aux idées bouddhiques, n'apparaissent pas non plus dans les mythes primitifs.

1) Sohodo no Kami, identifié avec le mystérieux Kouyé-biko du K, 86. Hirata conseille de mettre son image devant la porte du sanctuaire domestique. « Sans doute, dit-il, c'est un être affreux et misérable ; mais les livres sacrés disent de lui que c'est un dieu qui sait toutes choses dans l'empire, bien que ses jambes ne puissent pas marcher. Comme les esprits de tous les dieux ont recours à lui, et accomplissent alors des prodiges, c'est une divinité très redoutable. Etc... » (T, III, app., 83). Cf., au XVII[e] siècle, l'usage de coller aux portes des maisons, pour écarter les esprits malins, des papiers avec représentations de corbeaux ou autres oiseaux noirs ; et aussi la curieuse ordalie qui consistait à faire avaler au prévenu un petit morceau de ce papier dans un trait d'eau, pour l'amener à confesser son crime (Kaempfer, *Hist. du Japon*, livre III, ch. 5; p. 51 de l'éd. franç. de 1732).

2) Le N, I, 59 nous dit qu'Oh-kouni-noushi et le petit dieu Soukouna-bikona, qui dans nos mythes joue surtout le rôle d'un sorcier, établirent les moyens de protection destinés à écarter « les calamités des oiseaux, des bêtes sauvages et des choses rampantes ». Ces moyens, désignés dans la glose du texte sous le nom de *majinaï*, c. à. d. de magie, se réfèrent sans doute au rituel de la Grande Purification, qui, lui aussi, après les « calamités des reptiles », vise celles des « hauts dieux » et celles des « oiseaux d'en haut. » (R X, 61). Les premières (*taka-tsou-kami no ouadzahaï*), sont, d'après les commentateurs, les maux envoyés par le dieu du Tonnerre et par les Tennghou, ou « Chiens célestes », animaux fabuleux ailés et armés de griffes, peut-être d'origine hindoue (opinion de M. Tsouboï, cité par Florenz, p. 5, n. 9), qui souvent rendent service aux hommes (cf. Anderson, 410), mais qui parfois aussi les entraînent dans la montagne. (Pour leur culte à l'heure présente, voy. *Japan Mail*, 4 juillet 1903, p. 14). Les secondes (*taka-tsou-tori no ouadzahaï*), sont mieux précisées dans le rituel pour la Prospérité du Grand Palais, qui indique nettement la « calamité des oiseaux volant par le trou à fumée du toit ». (R VIII, 194). En effet, le toit de chaume de la hutte antique paraît avoir eu, à chaque extrémité, un pignon, avec un trou pour laisser passer la fumée ; et on s'explique ainsi comment les oiseaux, entrant et venant percher sur les poutres supérieures, pouvaient souiller les aliments ou le feu de bois sur lequel on les cuisait (Satow, T, IX, part. 2, 192). Pollution très redoutée : car, non seulement les oiseaux laissent tomber de leurs serres des choses malpropres, mais on croyait aussi leurs excréments vénéneux. (Cf. V. Henry, *op. cit.*, 176). L'explication de Harouyama qui, d'après M. Florenz (T, XXVII, part. 1, 93), range parmi ces calamités les enlèvements d'enfants par des oiseaux de proie, n'est évidemment pas applicable au texte qu'elle prétend éclairer.

Les quadrupèdes, souvent plus redoutables, sont en revanche moins mystérieux, et ils ne viennent qu'après dans l'échelle sacrée. Cependant, ici encore, nombre d'animaux nous apparaissent comme des dieux ou comme des agents divins[1], en tout cas comme des êtres doués de facultés qui leur assurent une haute place dans les mythes. A leur tête vient l'ours, qui, en l'absence du tigre et des autres grands félins[2], représente dans notre archipel la bête féroce par excellence[3]. Son importance aux yeux des Japonais primitifs résulte assez clairement du caractère terrible que lui prête la légende[4]; elle éclate aussi dans l'abondance des noms de lieux[5], de plantes[6], d'animaux[7], d'hommes[8] et même de

1) La distinction n'est pas toujours facile. Par exemple, Yamato-daké lui-même ne sait pas si un sanglier blanc qu'il rencontre est le dieu du mont Ibouki ou seulement un messager de ce dieu (voy. K, 217).

2) Le tigre (*tora*) n'entre dans les croyances du Japon qu'avec l'introduction du bouddhisme. N, II, 60 : un tigre divin, qui a enlevé un enfant, est tué par son père. II, 190 : un tigre enseigne à un jeune prêtre la magie et l'acupuncture. II, 70 : le léopard est divinisé sous le nom de Naka-tsou-kami (dieu du Milieu : pour le sens magique probable des queues de léopard mentionnées dans ce texte, cf. Frazer, *op. cit.*, trad. Stiébel et Toutain, I, 43). Mais ce sont trois aventures coréennes. — Pour le rôle futur du tigre chinois, voir Anderson, 51-52.

3) Cf., aux origines de la religion grecque, le culte du dieu-ours Arcas (G. Fougères, *op. cit.*, 205 seq.). — On peut supposer que l'ours brun d'Ezo (*ursus arctos*) se trouvait aussi dans les îles principales, à l'époque où les Japonais commençaient à peine à refouler les Aïnous vers le nord. L'ours noir ordinaire (*ursus japonicus*), qui est beaucoup plus petit, ne répondrait guère à nos légendes. L'ours polaire lui-même (*thalassarctos maritimus*) était sans nul doute plus abondant alors qu'aujourd'hui sur les rivages d'Ezo, comme en témoignent plusieurs passages du N (II, 257, 263, 371).

4) K, 134.

5) N, I, 59, 232, 367 ; II, 19, 286.

6) K, 220, 312, etc... Cf. Florenz, *op. cit.*, p. 148, n. 89.

7) Plus significatifs que des noms de plantes comme *kouma-dzaça* (un bambou nain) ou *kouma-tsoudzoura* (la verveine), parce que ces noms d'animaux s'appliquent de préférence à la plus grosse variété d'une certaine espèce. Par ex. : *kouma-batchi*, abeille-ours, le bourdon ; *kouma-ghéra*, pic-ours, le *picus martius*, adoré aussi en Nouvelle-Zélande, à Tahiti, Lubbock, 270, tout comme aux origines romaines ; etc... (voy. *Dict.* de Hepburn, v° *kouma*, et cf. Aston, p. 61, n. 3). De même, un crocodile monstrueux est appelé *kouma-ouani* (N, I, 61).

8) N, I, 197, 219 (Kouma-ouani, cf. note précédente, reparaissant ici comme un nom personnel), 226 (Kouma-ouashi, l'Aigle-ours, nom propre de même

dieux[1] qui montrent l'étendue de son ancien habitat ou qui rappellent sa puissance ; et si la tribu conquérante ignore le sacrifice rituel de l'ours[2], elle n'en éprouve pas moins une crainte religieuse quand l'animal sort de sa tanière pour venir menacer les guerriers impériaux[3]. Le sanglier[4] aussi promène ses dévastations dans la légende shinntoïste, et plus d'un récit témoigne de la terreur qu'il inspire aux Japonais primitifs[5] ; pourtant, à l'exception du mythe où le dieu d'une montagne prend les apparences d'un sanglier blanc, grand comme un taureau[6], il semble que nos annales ne voient déjà plus en lui une divinité proprement dite[7]. Il en est autrement du

nature : et la légende nous dit en effet que c'était un gaillard au corps puissant, qui de plus avait des ailes et savait voler dans les airs, un brigand terrible qui pillait tout le monde jusqu'au jour où l'impératrice Djinnghô le mit à mort) ; II, 239, etc. Cf. aussi le nom de *Koumaços* donné aux indigènes du sud de Kiou-shiou (K, 23, 206, etc. ; N, I, 192, 196, 201, 219, 221).

1) N, II, 59 : un dieu méchant, maître d'une baie dont les eaux sont empoisonnées.

2) Voir plus haut, p 334, n. 1. M. Florenz (*op. cit.*, p. 148, n. 89) pense que les plus anciens immigrants avaient pu s'approprier le culte de l'ours, au moins pour un temps, au contact des Aïnous ; mais cette hypothèse me semble inadmissible. En effet, d'une part, les Japonais primitifs n'avaient pas besoin de cet exemple dour diviniser l'ours, comme tous les animaux supérieurs (cf. d'ailleurs le culte de l'ours chez les Scandinaves, les Germains, les Australiens, les Peaux-Rouges, etc., Lang, 55, 127, 325, Marillier, *Rev. philos.*, XLVIII, 238, 239, etc.) ; et d'autre part, non-seulement aucun texte ne nous dit que les conquérants aient pratiqué le sacrifice de l'ours, trait caractéristique du culte aïnou, mais encore, lorsqu'on nous signale des sacrifices d'animaux, ce sont des sangliers et des daims qui sont choisis de préférence comme victimes (cf. le vieux mot *shishi*, chair, employé ensuite pour désigner le sanglier et le daim : Hepburn, *Dict.*, v° *shishi*).

3) Le N, I, 114-115, a soin d'omettre cet incident du K, 134 : mais voy. la Préface du K, où « l'ours farouche sortit ses griffes » (K, 5). — Cf., après le bouddhisme, les ours philanthropes de l'histoire de Toshikaghé, dans les *Contes de l'arbre creux* (*Outsoubo Monogatari*, x° siècle).

4) Ancien nom : *Oui* ou *i*. On l'appelle aujourd'hui *inoshishi*, ou encore *yama-koujira*, baleine des montagnes (voy. Chamberlain, *Things japanese*, 161), et peut-être est-ce le sanglier que désigne déjà, sous le nom de baleine, un chant militaire de Djimmou (K, 140, N, I, 118 ; pour le rapport entre le sanglier et la guerre, cf. V. Henry, *op. cit.*, 152, 264).

5) K, 70, 217, 235, 318 ; N, I, 237, 344, etc.

6) K, 217.

7) Dans le K, 70, les frères d'Oh-kouni-noushi, voulant le perdre, lui ordonnent

loup[1], qui reste un dieu, et même un « Grand dieu », à l'époque historique[2]. Pour des motifs tout différents, le daim[3] est vénéré ; et tandis que l'accoutumance affaiblit le culte des bêtes féroces, ce fauve pacifique s'impose par degrés à l'attention et à l'admiration fraternelles qui bientôt, sous l'influence du bouddhisme, feront de lui un animal sacré[4]. Au début, il est vrai, on le tue sans scrupules[5], bien qu'à l'occasion on le regarde comme une espèce de magicien[6] ; mais déjà son omoplate fournit le plus ancien instrument de la divination shinn-

d'attendre au bas d'une montagne un sanglier rouge qu'ils vont lui envoyer ; puis ils font rougir au feu une grosse pierre ressemblant à la bête, la laissent rouler sur les pentes, et Oh-kouni-noushi, qui la saisit, est brûlé : le sanglier ici n'est qu'un gibier vulgaire. Dans le K, 235, un prince étant monté sur un chêne pour y chercher des présages à la veille d'une expédition, un sanglier survient, déracine l'arbre et dévore le prince ; mais le frère de ce dernier n'en poursuit pas moins l'entreprise (cf. cependant N, I, 237). Dans le N, I, 344, l'empereur Youriakou étant en chasse, l'arrivée soudaine d'un sanglier épouvante ses courtisans, qui grimpent bien vite sur des aunes ; mais le court poème qu'ils improvisent ensuite, et où ils célèbrent naïvement leur frayeur, ne donne au sanglier aucune épithète divine (cf. aussi K, 318). — Plus tard, le sanglier blanc deviendra l'attribut de Marishi-Tenn (voy. Anderson, 78-79).

1) Nos légendes font sans doute allusion au *yama-inou*, ou chien des montagnes (*canis hodophylax*), qui rappelle le loup européen ; car ce dernier n'existe pas au Japon (voy. Dickins, *loc. cit.*, p. 40).

2) On lui donne en effet le nom d'*Oh-kami*. (Cf. plus haut, p. 29, n. 1). Dans le N, II, 36, histoire d'un brave marchand qui, rencontrant sur le chemin d'Icé deux loups occupés à se battre, les sépare après de sages remontrances, épanche leur sang, essuie leur poil souillé, et finalement renvoie en paix ces « divinités augustes » ; l'empereur, plein d'admiration, le nomme au ministère des Finances. Bien que l'anecdote soit attribuée au début du ve siècle, elle a une certaine saveur bouddhique ; mais elle n'en montre pas moins la déification persistante de cet animal dans le vieux Japon. Voir aussi N, I, 208, et pour l'adoration actuelle du loup, au nom de qui on rédige des charmes contre les voleurs, *Japan Mail*, 4 juillet 1903, p. 11. Cf., pour le même culte chez d'autres peuples, Lang, 69, 256, 258, 259, 421, 517 (notamment, en Grèce, G. Fougères, *op. cit.*, 203).

3) *Shika*. Voir Dickins, *loc. cit.*, 41.

4) Pour bien s'en rendre compte, il faut aller à Nara, la capitale du VIIIe siècle, et se promener derrière le temple de Kaçougha, dans les clairières des bois que fréquentent les daims familiers consacrés au dieu. Cf. aussi le N, II, 236-237.

5) Par ex., K, 94 et N, I, 65.

6) N, I, 208. — Le daim sera dans l'art, comme la tortue et la grue, un symbole de longévité (voy. Anderson, 32).

toïste[1] ; et lorsqu'on voit, dans un récit populaire[2], un couple de daims converser la nuit sur l'interprétation d'un songe que vient de faire l'un d'eux, on ne peut s'étonner que Ninntokou, le plus sage des vieux empereurs, en arrive à punir le meurtrier d'un daim dont le cri plaintif avait charmé ses insomnies[3]. Un autre animal fameux, c'est le renard, qui n'apparaît pas dans les légendes primitives, mais qui va jouer un si grand rôle dans le shinntoïsme par sa confusion progressive avec le dieu Inari[4], dans le bouddhisme par sa transformation en agent des possessions démoniaques[5]. Nous avons déjà rencontré le lièvre, habitant de la lune[6], mais qui se fait aussi, sur terre, le protecteur d'un jeune dieu persécuté[7], en

1) Nous y reviendrons au chap. de la *Divination*. Cf. l'*omoplatoscopie* en Grèce, dans l'antiquité (Bouché-Leclercq, I, 180) et même de nos jours (Georges Perrot, dans *Mémoires d'Archéologie*, 1875, 328).

2) Recueilli dans le N, I, 290.

3) N, I, 289-290. Cf. une légende du *Oudji Shoui Monogatari*, T, XXVIII, 34. Le cri du daim exprimera, pour tous les poètes japonais, les mélancolies de l'automne (par ex. : 83e *tannka* du *Hyakouninn-isshiou*). — Cf. en Grèce : Paul Decharme, *op. cit.*, 487.

4) Sur les rapports du *Kitsouné* avec Inari, « l'Homme du Riz », et d'Inari avec Ouka no Mi-tama, « l'auguste Esprit de la Nourriture », hypostase de la déesse de la Nourriture, voy. Satow, dans T, III, app. 75-76, VII, part. 2, p. 122, n. 16 ; *Handbook*, 36, 365 ; Chamberlain, *Things japanese*, 105, 148, 150, 323 ; G. Appert, *Ancien Japon*, 183 ; Anderson, *op. cit.*, 392 ; L. Hearn, *op. cit.*, 312, n. 1, 316, 321 ; K. Florenz, *op. cit.*, 5, n. 9, 39, n. 3, 292-293 (trad. du *Yamashiro-Foudoki*) ; *Japan Mail*, 4 juillet 1903, p 14 ; etc.

5) Voir plus haut, p. 143, n 4. Cf. aussi Anderson, *op. cit.*, 391, 424 ; J. M. James, dans T, VII, part. 4, p. 276 seq. ; un curieux ouvrage du Rév. John L. Nevius, ancien missionnaire en Chine, *Demon possession and allied themes*, 1893, pp. 46, 51, 71, 104, 202 ; etc. M. Aston (*op. cit.*, 59, n. 10), range à tort parmi les calamités rituelles les enchantements du renard et du blaireau (c. à. d., en réalité, du *tanouki*, *nyctereutes procyonoïdes*, le chien à figure de raton), cette conception étant étrangère au vieux shinntoïsme. Cf. enfin N, I, 184, II, 155. — Exemple récent de ces croyances : le train-fantôme qui apparut, en 1889, au mécanicien d'un train réel lancé sur la ligne de Tokio à Yokohama ; après une poursuite éperdue, le premier fut atteint par le second, et on trouva un renard écrasé sous les roues de la vraie locomotive (voy. Chamberlain, *Things japanese*, 105).

6) P. 154, n. 3. Cf. Anderson, *op. cit.*, 257 ; Dooman, dans T, XXV, 80 ; et pour des illustrations, Aston, dans T, XXII, part. I, p. 27 seq.

7) Légende du lièvre blanc d'Inaba. Après que les crocodiles l'ont dépouillé de

même temps d'ailleurs que le rat[1] et d'autres animaux secourables[2]. Parmi les mammifères, rappelons encore le singe[3], et laissant de côté le phoque[4] et la baleine[5], à peine signalés

sa peau (voy. plus haut, p. 340, n. 2), les quatre-vingts frères d'Oh-kouni-noushi conseillent au pauvre animal de se baigner dans l'eau de mer, puis de s'exposer au vent sur la montagne, ce qui a pour conséquence naturelle de redoubler ses souffrances et de le faire pleurer de douleur. Survient Oh-kouni-noushi, accablé sous le poids du sac dont les méchants dieux l'ont chargé : pris de compassion, il engage le lièvre à se laver dans l'eau fraîche de la rivière, puis à se rouler dans le pollen des laiches qui croissent près de là, si bien que sa fourrure repousse. L'animal reconnaissant prédit alors à l'humble porteur du sac que ses quatre-vingts frères, tous amoureux de la princesse d'Inaba, échoueront dans seur entreprise, et que c'est lui-même qu'elle épousera. (K, 68-69, et cf. la verlion de l'*Inaba-Foudoki*, *loc. cit.*, 305). — Pour le titre de dieu donné au Lièvre, voir T, IX, part. 2, p. 206.

1) *Nédzoumi*, mot vague qui désigne la souris ou le rat. C'est à un de ces animaux qu'Oh-kouni-noushi doit son salut, dans la légende du K, 73. Plus tard, les migrations des rats sont observées de près (N, II, 226, 245, etc...., et cf. Bouché-Leclercq, I, 148). — En revanche, le rat n'est pas l'attribut, l'animal favori du dieu des Moissons, comme on le croit en général d'après les représentations figurées, et comme le dit notamment M. Lang, qui compare sur ce point Daïkokou à Apollon Smintheus (*op. cit.*, 256, 316, et *Custom and Myth*, 103, seq.). La vérité est plus complexe. Au début, Daïkokou n'était pas un dieu des Moissons, mais une forme japonaise de Mahâkâla, la divinité bouddhique, au noir visage, qui défendait les portes des anciens temples hindous et chinois (voy. Anderson, *op. cit.*, 33 seq.). Plus tard, il fut confondu avec Oh-kouni-noushi, qu'on représentait portant un sac sur ses épaules (car cf. K, 68-69), par cette simple raison qu'en mettant de côté les caractères idéographiques, Daïkokou peut avoir le même sens qu'Oh-kouni (c. à d. : Grand Pays) ; et au IXe siècle, Kôbô Daïshi ayant vu apparaître ce dieu comme « le Maître des cinq céréales », on lui donna de nouveaux attributs : c'est ainsi que la feuille de lotus sur laquelle il siégeait fut remplacée par des balles de riz empilées (*Sannzaï-dzoué*, vol. LXXIV, p. 30). Quant au rat blanc qui accompagne Daïkokou, sa présence s'explique par ce fait que le jour consacré au dieu, dans l'ancien calendrier, était le jour du Rat (peut-être encore par suite d'une assimilation avec la légende d'Oh-kouni-noushi) ; et en effet, il eût été étrange qu'un dieu des Moissons prît pour symbole ce rongeur de grains dont le voisinage menace de si près ses provisions.

2) K, 70.

3) Voir p. 330, n. 3 et 334, n. 1. Dans le N, II, 190, cris de singes invisibles qu'on croit être les messagers de la déesse du Soleil. Cf., pour le singe dans le bouddhisme, *Handbook*, 446 et L. Hearn, I, 46, 127. Voy. aussi, pour le singe fabuleux appelé *Shôdjô*, Anderson, *op. cit.*, 208, et G. Appert, *Ancien Japon*, 224.

4) *Mitchi*. K, 122 ; N, I, 102.

5) *Koujira*. N, I, 322, etc.

dans nos légendes, arrivons enfin au monde des poissons.

Dans la plupart des mythologies, ce groupe marin est négligé. Les poissons, en effet, sont moins inquiétants que les reptiles, moins mystérieux que les oiseaux, moins redoutés que les quadrupèdes. L'antiquité occidentale, en dépit des exemples venus de l'Inde et de la Chaldée, met au dernier degré de l'échelle ces habitants d'un séjour étranger, qui, par surcroît, sont muets et ne peuvent révéler à l'homme aucun mystère[1]. Au Japon aussi, les poissons viennent à un rang inférieur. Cependant, d'une part, la curiosité à leur endroit est plus vive : ce qui s'explique par la prodigieuse variété d'espèces tantôt admirables, tantôt monstrueuses, tantôt dangereuses que le pêcheur est amené à trouver dans le pullulement de ces mers, les plus riches du globe[2]. Ouvrez la légende sacrée : dès le début, pour donner quelque idée de la terre primitive, « encore jeune et pareille à de l'huile flottante », c'est à l'image d'une méduse[3] que le rédacteur emprunte sa comparaison. D'autre part, et sans doute par suite de cette familiarité avec les êtres aquatiques, on leur accorde à tous ce don de la parole qui, ailleurs, ne leur était prêté que par exception[4]. Dans un des plus vieux récits, Oudzoumé rassemble « toutes les choses aux larges nageoires et toutes les choses aux nageoires étroites », pour leur demander si elles veulent servir le fils des dieux ; et comme la bêche-de-mer[5], seule, ne répond rien, elle lui fend la bouche : c'est la raison de son aspect actuel. Peu après ce mythe explicatif, nous retrouvons la légende océanienne où, tout d'une voix, les poissons dénoncent la Femme-rouge[6] qui détenait le hameçon

1) Voir Bouché-Leclercq, *op. cit.*, I, 151-152.
2) Voy. Dickins, *loc. cit.*, 47-48.
3) *Kouraghé*. K, 15.
4) Bouché-Leclercq, I, 151, n. 2.
5) *Ko*, aujourd'hui *namako* (l'holothurie). K, 114.
6) K, 123, N, I, 99 ; cf. plus haut p. 187, n. 3. — Dans deux variantes du N (I, 99 et 106), c'est Koutchimé (m. à m., Femme-bouche, c. à. d. le *nayoshi* d'aujourd'hui, le mulet), qui joue ce rôle dans la légende. — Le *taï*, dont la

perdu. Par ces exemples, on voit déjà que les poissons sont les serviteurs des dieux, plutôt que des dieux eux-mêmes. Un autre récit typique est celui où tous, grands et petits, portent le navire de Djinnghô et l'aident ainsi à conquérir la Corée[1] : service qui n'empêche pas l'héroïne, aussitôt après son retour dans Tsoukoushi, de venir s'asseoir à l'Ile-Joyau, sur la baie des Pins, pour y pêcher, après déjeuner, la truite des rivières[2], avec des fils tirés de son vêtement en guise de ligne et des grains de riz pour appât[3]. D'autres poissons encore, la perche[4], le dauphin[5], une espèce de thon[6], sont intronisés dans la légende. Mais il y a plus : les mollusques eux-mêmes y vont jouer un rôle actif et divin. Quand Oh-kouni-noushi, brûlé par la pierre rouge[7], vient d'expirer aux pieds de sa mère, Kami-mousou-bi, du haut du ciel, envoie sur terre deux coquillages, la princesse Kisa-ghaï[8] et la princesse Oumoughi[9], dont les procédés magiques le rendent à la vie[10]. En revanche, un jour que le dieu Sarouta[11] était allé à la pêche, c'est un mollusque[12] qui, le saisissant par la main, l'entraîne et le noie dans « la mer salée ». Les autres espèces de coquillages mentionnées dans le Kodjiki ne le sont que

Femme-rouge n'est qu'une variété, deviendra l'attribut du dieu Ebisou (voy. Anderson, 27, 36).

1) K, 232.

2) *Ayo*, ou *aï*, *plecoglossus altivelis*, espèce de petit saumon.

3) Cette scène champêtre est encore un mythe explicatif d'une coutume observée par les femmes du VIIIe siècle (voy. K, 234).

4) *Soudzouki* (*percalabrax japonicus*). K, Introd., XXXIII.

5) *Irouka*. K, 238.

6) *Shibi* (*thynnus sibi*). K, 330-332.

7) Voir plus haut, p. 348, n. 7.

8) Aujourd'hui, *aka-ghaï*, l'*arca inflata*.

9) Aujourd'hui, *hama-ghouri*, la *cytherea meretrix*.

10) K, 70. Ces procédés semblent inspirés par les noms mêmes des deux divinités, bien que Motoori (voy. Chamberlain, *loc. cit.*, n. 9) ne manque pas de supposer l'inverse.

11) Voy. plus haut, p. 330, n. 3.

12) *Hirabou*, sans doute l'*arca subcrenata*, dont le nom moderne, *saroubo-ghai*, serait venu de cette aventure (opinion de Motoori; cf. Chamberlain, sur K, 114, n. 2).

comme images poétiques[1]; mais dans le Nihonnghi, nous avons encore l'histoire merveilleuse d'une perle, grosse comme une pêche, que réclame le dieu de l'île d'Awadji, Izanaghi lui-même, et qu'un plongeur, en sacrifiant sa vie, finit par rapporter du sein des profondeurs, enfermée dans une haliotide[2]. Enfin, les crustacés ne sont pas omis, et le crabe se montre déjà dans la légende primitive[3], en attendant de reparaître plus tard dans les croyances populaires qu'éveilleront les luttes du monde féodal[4].

Les insectes aussi ont leur part dans nos mythes. Ce sont d'abord les insectes malfaisants que nous avons déjà rencontrés : les mouches, essaim des mauvais esprits, présage funeste[5]; les guêpes, dont la piqûre doit être écartée par des procédés magiques[6]; les myriapodes, dont la morsure dangereuse est un châtiment divin[7]. Ce sont ensuite les insectes neutres, indifférents, qu'on regarde plutôt avec quelque sympathie : la libellule brillante, dont le nom est donné à l'archipel même du Japon[8]; l'araignée, qui sans doute produit une impression de laideur, mais qui n'inspire pas une répulsion bien vive, et dont l'apparition sur les vêtements d'une personne annonce, tout au contraire, la venue d'un ami[9]; la

1) *Shita-dami*, une petite conque de la famille des *turbinidæ* (K, 143 ; cf. A. Locard, *Les Coquilles sacrées dans les religions hindoues*, *Annales du Musée Guimet*, t. VII, p. 294 et pass.); *Kaki*, l'huître (K, 301).

2) *Ahabi* (*haliotis tuberculata*). N, I, 323.

3) *Kani*. K, 246. — Cf. Lang. *op. cit.*; 72.

4) Voy. Chamberlain, *Things japanese*, 452, et cf. Dickins, *loc. cit.*, 51.

5) Sur les mouches (*haï*), voir plus haut, p. 144, n. 2, et pour l'époque historique, N, II, 155, 270. Cf. Lang, 257; Marillier, *loc. cit.*, XXXVI, 219; etc.

6) Voir p. 339, n. 2. — A l'heure présente même, emploi de charmes contre les insectes. M. Aston (*op. cit.*, p. 59, n. 10) en donne un exemple amusant. Pour éviter l'envahissement des fourmis dans une maison, afficher à l'endroit par où elles viennent cet avis : « Entrée : un sou par personne. » La fourmi économe s'arrête.

7) Voir p. 338, n. 6, 339, n. 1 ; et 339, n. 2 sur la légende du K, 73, où les poux (*shirami*) sont aussi mentionnés.

8) *Akidzou*. K, 317; N, I, 134, 342-343. La même légende fait intervenir l'œstre (l'*amou* ou *abou*, qui pique les chevaux).

9) Pour désigner les habitants des cavernes, les conquérants emploient l'expression « Araignées de terre » (*Tsoutchi-ghoumo*, K, 141, etc..., N, I, 129

chenille, qui, au moins dans un cas singulier, devient une divinité et reçoit un culte[1]. Ce sont enfin les insectes bienfaisants, comme l'abeille[2], comme le ver à soie surtout[3], dont on observe les mœurs avec une curiosité attentive, et dont on aurait fait sans nul doute un être surnaturel si on avait connu plus tôt, au temps où la légende se formait, « l'étrange insecte aux trois métamorphoses[4] ».

Nous arrivons ainsi à une dernière catégorie d'animaux : les animaux domestiques[5]. L'élevage étant peu développé au Japon[6], ils tiennent peu de place dans la légende et ils n'y offrent pas, au point de vue religieux, le même intérêt que chez certains peuples pasteurs[7]. Cependant, nos Japonais pri-

194, 195, 198); mais cette comparaison n'implique pas d'horreur particulière à l'endroit de l'araignée, que les Japonais d'aujourd'hui, lorsqu'ils veulent s'en défaire, prennent avec la main et jettent doucement hors de la maison; et ce sont bien ces dispositions tranquilles que laisse deviner déjà, avant toute influence bouddhique, le présage noté chez leurs aïeux (N, I, 320). Pour l'idée de l'araignée au moyen-âge japonais, intéressante légende dans Anderson, 109 seq., et cf. 143, 146 ; voy. aussi L. Hearn, *op. cit.*, 375-376. Pour son rôle chez d'autres peuples, cf. Bouché-Leclerq, *op. cit.*, I, 148 ; Codrington, *The Melanesians*, 152 seq. ; Lubbock, 271 (en Nouvelle-Zélande), 273; Delafosse, *op. cit.*, 174 seq. ; etc...

1) Voir plus haut, p. 132, n. 2.

2) N, II, 184 (importation coréenne).

3) *Kahiko.* K, 279; N, I, 21, 33, 347, II, 5. Pour le mûrier, I, 288, 347, 366, et cf. I, 49 ; pour la soie, N, I, 166, II, *pass.*

4) K, 279. — Cf. Chamberlain, *Things japanese*, 370 seq. ; Rein, *op. cit.*, II, 378 seq. ; etc.

5) *Kémono.* Sur l'étymologie obscure de ce mot, voir K. Florenz, dans T, XXVII, 91. — Le cheval et le bœuf naissent, comme le ver à soie, du cadavre de la déesse de la Nourriture (N, II, 31-32 : les premiers, du sommet de sa tête, le second, de ses sourcils), de même qu'auparavant étaient sorties de sa bouche les diverses espèces de gibiers et de poissons (N, I, 31, et voir plus haut, p. 31). Cf. l'origine des cochons, aux îles Hervey (Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*, 135 seq. ; Lang, *op. cit.*, 134).

6) Voy. N, II, 32. — Pour le crime de tuer les animaux du voisin, R X, 61. — En 675, décret impérial, d'inspiration bouddhiste, interdisant de manger la chair des animaux domestiques (N, II, 329).

7) Dans l'Inde antique, V. Henry, *op. cit.*, 102 seq., surtout 103, n. 1 et 104 ; en Arcadie, G. Fougères, *op. cit.*, 59 seq. ; chez d'autres peuples anciens, Lubbock, *op. cit.*, 274 ; chez nombre de peuplades actuelles, Lubbock, 272 seq.,

mitifs connaissent le cheval[1] et la vache[2], le chien[3] et la poule[4],

Lang, 165, L. Marillier, dans *Rev. philos.*, XLVIII, 239, n. 4 à 7, et dans *Rev. d'Hist. des Religions*, XXXVI, 248 seq. et XXXVII, 227 seq.

1) *Oumma* ou *koma*. K, 53, 230, etc.

2) *Oushi*, bœuf ou vache. K, 217, 230, 259, etc...

3) *Inou*. K, 230, etc... N, I, 178, etc.., II, 32. — Les anciens Japonais aimaient leurs chiens, au nom desquels ils ajoutaient le mot *maro*, terme d'affection qu'on appliquait aussi à un général populaire, ou à un savant fameux, etc. (voy. Chamberlain, *Things japanese*, 276). Ce sentiment ne les empêchait pas de se livrer parfois à la chasse aux chiens, *inou ou mono* (voy. *ibid.*, 337), et à poursuivre alors ces compagnons favoris en leur lançant des flèches émoussées, dans le dessein avoué de s'endurcir le cœur en vue de futurs exploits guerriers. Peut-être y avait-il aussi, au fond de cette coutume, quelque sourde influence de la croyance populaire qui attribuait des vertus magiques au chien et qui le faisait ainsi regarder avec une certaine défiance. C'est dans le même esprit que les Aïnous font peser sur cet animal le souvenir d'un vieux péché originel, conservé dans un mythe explicatif étrange : jadis, les chiens avaient le don de la parole ; un jour, l'un d'eux entraîna son maître dans la forêt, où il le fit dévorer par un ours, puis revint à la maison et pressa sa veuve de se remarier avec lui, affirmant que c'était la volonté du défunt ; sur quoi la pauvre femme, furieuse de ce mensonge, fit taire l'imposteur en lui jetant une poignée de poussière dans la gueule ; et c'est depuis lors que les chiens ne peuvent plus parler. (Chamberlain, *op. cit.*, 23 ; et cf. une légende australienne, Lang, *op. cit.*, 56.) La croyance aux pouvoirs surnaturels du chien, représentée chez les Aïnous par l'idée que lui seul peut sentir et reconnaître les âmes des morts (Batchelor, *The Ainu of Japan*, 226), se traduit dans le Japon primitif par diverses légendes merveilleuses (N, I, 208, 361), et surtout par un curieux procédé magique appelé *inou-gami* (m. a. m. : divinité-chien). On enchaîne un chien affamé devant une pâtée qu'il ne peut atteindre ; tandis qu'il tend le cou pour la saisir, on lui tranche la tête, qui s'élance alors, engloutit la nourriture tant désirée ; on met cette tête dans une boîte, où on la conserve : l'esprit ainsi enfermé (le *réikon*) peut désormais servir aux envoûtements. Ce sombre rite, qui est encore pratiqué dans les provinces du sud-ouest, et dont Maboutchi a cru retrouver la trace dans un passage obscur du R X, 61, paraît bien être d'origine shinntoïste. (En ce sens, K. Florenz, dans T, XXVII, part. 1, p. 95 ; pour l'opinion contraire, Chamberlain, *op. cit.*, 105, 110). — Quant au chat, il jouit aussi de pouvoirs magiques, et dans le langage présent, de même qu'on appelle « renardes » les courtisanes, aux enchantements dangereux, on donne le nom de « chattes » aux chanteuses, séductrices des hommes. C'est l'expression contemporaine des croyances répandues depuis des siècles dans le peuple, et qui ont toujours eu pour effet de tenir les chats à l'écart des maisons, bien qu'on les emploie parfois, aujourd'hui même, à bord des navires, pour éloigner les *Oh-baké*, les « honorables spectres », c'est-à-dire les âmes redoutées des noyés, errantes sous les flots (voy. L. Hearn, *op. cit.*, 369, 508-509, et Chamberlain, *loc. cit.*, 78).

4) *Kaké*. K, 76, 230, etc. — Cf. Lubbock, 271, 272, 273.

qui interviennent dans les plus anciens récits; et les sentiments qu'ils éprouvent à leur endroit montrent bien que, sans les regarder en principe comme des dieux proprement dits, ils voient du moins en eux des êtres doués de facultés supérieures. Ils ne les adorent pas comme le serpent mystérieux ou comme le fauve redoutable; ils ne cherchent pas en eux des étrangers inconnus qui veulent être craints et apaisés : mais, précisément parce qu'ils trouvent dans ces utiles serviteurs les compagnons de leur vie journalière, ils s'unissent à eux par les liens d'une familiarité intime, parfois même excessive[1]; et finalement c'est à eux, mieux encore qu'aux bêtes sauvages, trop lointaines, qu'ils attribuent le plus volontiers une âme humaine, une nature pareille à la leur. Chaque jour, sous nos yeux, l'enfant parle à l'animal comme à une personne raisonnable, et l'enfant japonais est peut-être celui qui va le plus loin dans cette direction[2]; l'homme du peuple s'adresse à un serpent comme s'il comprenait ses paroles[3], et tel vieux Japonais fraternise avec le premier singe qu'il rencontre en chemin[4]. S'il en est ainsi dans les rapports de ce primitif avec

1) Le rituel de la Grande Purification mentionne en effet le « péché de cohabitation avec les animaux domestiques » (*kémono okasérou tsoumi*, R X, 61), et le K, 230, énumère quatre cas de bestialité qui correspondent justement aux animaux que nous avons indiqués, à savoir l'union avec les chevaux (*oumma-tahaké*), avec le bétail (*oushi-tahaké*), avec les oiseaux de basse-cour (*tori-tahaké*) et avec les chiens (*inou-tahaké*).

2) On peut s'en rendre compte aisément par les chants traditionnels qu'il adresse, non seulement aux escargots, comme chez nous, mais encore aux papillons, aux libellules, aux lucioles, aux moineaux, aux milans, aux oies sauvages, aux corbeaux, etc... Ces chants ont été fidèlement notés par L. Hearn, *op. cit.*, II, 366, 369, 372, 375, 380, et par E. R. Edwards, *Etude phonétique de la langue japonaise*, 149 seq.

3) Voy. T, XIII, part. 1, p. 69 seq.

4) Jolie légende du N, II, 187 : un montagnard, apercevant un singe qui fait sa sieste, le prend tout doucement par le coude; l'animal n'ouvre même pas les yeux, et improvise un chant où il exprime sa joie de sentir la douce main de cet ami; l'homme le laisse en paix et se retire. — On pourrait être tenté d'attribuer ces sentiments à l'influence bouddhique (comme dans l'interdiction de manger la chair du singe, N, II, 329); mais il ne faut pas oublier que la même notion d'égalité familière avec les animaux se retrouve aussi bien chez les diverses peuplades océaniennes (voy. Lang, *op cit.*, 76).

les animaux sauvages, combien plus dans ses relations avec les animaux domestiques qui partagent son existence, la soutiennent, deviennent peu à peu ses camarades, ses amis ! C'est pourquoi le paysan japonais, après avoir longtemps travaillé sur un pied d'égalité familière avec son cheval ou son bœuf, croit ensuite fermement, lorsque l'animal meurt, à la survivance de son âme et entoure d'honneurs son tombeau[1]. C'est pourquoi encore, dans tel ancien récit, un chien qui a voulu périr avec son maître est appelé à la même sépulture[2]. C'est pourquoi enfin, de nos jours même, dans un grand temple de Tokio, on dira chaque matin des prières bouddhiques pour le repos éternel des animaux ensevelis en terre sainte[3], tandis qu'aux services shinntoïstes célébrés après la guerre sino-japonaise, les mânes des chevaux morts ne seront pas oubliés[4].

Est-il nécessaire d'évoquer, après cela, les animaux sacrés qui habitent les temples ? Si la foi populaire voit de saints personnages dans les chiens qui ont fait le pèlerinage d'Icé[5], à plus forte raison s'inclinera-t-elle devant les chevaux blancs du Soleil, comme devant tous les autres animaux que le développement du culte aura intronisés aux demeures des dieux[6]. Mais ce ne seront là que des floraisons secondaires de

1) Le fait m'a été signalé plus d'une fois au Japon, et M. L. Hearn a été témoin de divers enterrements de ce genre, dans les provinces de l'ouest (*op. cit.*, 125, n. 2). Cf. aussi les prières adressées à diverses divinités, notamment à Batô-Kannonn (la « Kannonn à tête de cheval », c. à d. ayant une tête de cheval sculptée sur sa tiare : voir Anderson, 65, et le *Handbook*, 444-445), en vue d'obtenir, non seulement la guérison des chevaux ou des vaches malades, mais encore leur bonheur dans le monde futur (L. Hearn, *ibid*, 124-125, et *Japan Mail*, 4 juillet 1903, p. 14). — Mêmes enterrements d'animaux en Égypte, en Grèce, comme de nos jours en Océanie (Lang, 129, 256, 352).

2) N, II, 116. Autre histoire du même genre : *ibid.*, 117.

3) Au temple d'E-kô-inn (sur lequel voy. *Handbook*, 34). Cf. L. Hearn, *op. cit*, 125.

4) *Japan Times*, n° du 13 mai 1899.

5) Voyez T, II, 101.

6) R I, 114, etc..., et voy. plus haut, p. 318, n. 9, pour les croyances contemporaines. Autre exemple actuel : le cheval blanc d'Iyéyas (*Handbook*, 446), que j'ai vu plus d'une fois, entouré d'une vénération religieuse, au grand temple

la croyance primitive. La racine essentielle de cette croyance, sous toutes ses formes, qu'elle s'adresse à des dieux animaux ou à des animaux attributs des dieux, qu'elle se fonde sur la crainte, l'admiration ou l'utilité, qu'elle aboutisse enfin à une haute adoration ou à une vénération mitigée, c'est toujours le vieux naturisme, l'instinct profond qui, spontanément, sans l'aide du totémisme ou d'autres notions particulières, prête à tout son esprit, humanise et déifie les animaux comme les plantes, élève d'un même souffle aux régions supérieures les humbles vies de l'univers organique et les phénomènes mouvants du monde matériel. Cette immense animation prépare une voie royale au bouddhisme, et déjà, dans ce vieux Shinntô, on croit entendre la grande parole annonçant que les animaux, les plantes, les pierres, tous les êtres entreront dans le Nirvâna.

Avant de quitter les dieux de la nature, nous devons observer une dernière forme de culte, intermédiaire entre l'adoration du monde animal et celle du monde humain : je veux dire le culte phallique. Rien de moins étonnant que cet aspect du Shinntô. D'une manière générale, à l'aube des antiques croyances, l'homme trouve juste et noble d'admirer le phénomène de la génération, c'est-à-dire le plus grand chef-d'œuvre de la nature ; il est donc porté à diviniser, dans la sincérité de son cœur, ce mystérieux principe de vie qui répond au plus puissant de ses instincts, qui assure l'éternité de sa race, qui renouvelle enfin et multiplie toutes choses sur la terre, fait abondants les fruits et féconds les troupeaux ; et dans cet état d'esprit, comment ne rendrait-il pas un culte à l'organe sacré qui est le suprême symbole de ces prodiges ? C'est pourquoi, dans toutes les religions primitives, le phallus a sa place d'honneur au rang des dieux[1] ; et cette haute ado-

de Nikkô. — Cf. le cheval solaire dans l'Inde antique (V. Henry, *op. cit.*, 201), en Grèce (P. Decharme, *op. cit.*, 580 seq.), etc.

1) On sait l'extension du culte phallique dans l'antiquité, soit orientale (Égypte, Palestine, Syrie, Phénicie, Inde, etc.), soit classique (en Grèce notamment, l'Hermès pastoral des Pélasges, Dionysos, Priape : voy. P. De-

ration ne s'abaisse ou ne s'efface qu'avec la vieillesse des peuples, lorsque la décadence des mœurs a fait peu à peu, de l'auguste emblème des anciens temps, un objet plaisant ou honteux, une chose dont on rit ou que l'on voile. Telle est bien en effet l'histoire du phallicisme au Japon.

Dès le début de la cosmogonie nationale, l'idée de génération éclate dans les noms des dieux : la trinité céleste du grand commencement englobe deux divinités génératrices : le « Haut Producteur auguste » et le « Divin Producteur »[1]; parmi les « sept générations divines » qui viennent ensuite, on peut relever, entre autres couples obscurs, le dieu des Germes et la déesse de la Vie[2]; et le dernier de ces couples,

charme, *op. cit.*, 151-154, 429, 452, et cf. Lang, *op. cit.*, 556-557). Certains auteurs ont vu ce symbole partout, comme le vieux Dulaure (*Des divinités génératrices*, Paris, 1805), comme M. Grant Allen, qui fait de Iahveh lui-même un dieu phallique (*op. cit.*, 182 seq., et cf. Marillier, *Rev. philos.*, XLVIII, 17, 26, 257), ou enfin comme M. Clifford Howard, qui prend pour des représentations sexuelles tous les monuments possibles, depuis les pyramides égyptiennes jusqu'aux clochers et à la croix des chrétiens (*Sex worship : an exposition of the phallic origin of religion*, Washington, 1897, et cf. *Rev. d'hist. des religions*, XXXVII, 266). Mais ces exagérations une fois écartées, il n'en reste pas moins que le culte du phallus offre un caractère universel (cf. R. de la Grasserie, *De la sexualité chez les divinités*, dans *Rev. d'hist. des religions*, XLVIII, 48 sq.). Dans la région du monde qui nous intéresse surtout, on le retrouve chez les Malais, en particulier chez les Dayaks, et d'ailleurs un peu partout en Océanie. (Pour les pénates phalliques exposés dans les temples de l'archipel indien, G. A. Wilken, *Iets over de beteekenis van de Ithyphallische beelden bij de volken van den Indischen archipel*, La Haye, 1886; et cf. A. Barth, *Mélusine*, 5 déc. 1886.) Quant aux Chinois, toute leur philosophie repose sur un perpétuel balancement du *yang* et du *yinn*, du principe mâle et du principe femelle de la nature (voy. Mayers, *op. cit.*, 293), et l'antique conception grecque d'Ouranos et de Gæa (voy. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, III, 48) a son parallèle dans leur très vieille religion du Ciel vivifiant et de la Terre féconde (voy. de Groot, *op. cit.*, 36 seq., et cf. 745).

1) Taka-mi-mousoubi et Kami-mousoubi (K, 15; N, I, 5); et il faut remarquer que, de tous les dieux primitifs, Taka-mi-mousoubi est justement le seul qui reparaisse ensuite, à maintes reprises, dans nos mythes. Aujourd'hui même, les amants adorent un dieu Mousoubi, auquel ils font des offrandes d'étoffes qu'ils suspendent aux arbres du chemin.

2) Tsounou-gouhi et Ikou-gouhi (K, 17; N, I, 9). C'est du moins l'interprétation japonaise traditionnelle, que M. Chamberlain adopte aussi; cf. cependant une traduction différente de ces noms dans Florenz, *op. cit.*, p. 12, n. 39 et 40.

où apparaissent enfin les premiers parents de la race humaine, se compose de deux êtres aux noms significatifs, « le Mâle invitant » et « la Femme invitante »[1]. Ces deux divinités reçoivent des autres dieux l'ordre d'engendrer l'archipel, avec une « céleste lance précieuse[2] » : la lance est abaissée du haut du Pont du ciel, remuée dans l'eau salée de la mer jusqu'à ce que celle-ci soit coagulée, relevée enfin, et à ce moment les gouttes qui tombent de sa pointe deviennent, en s'épaississant, la première île du Japon[3]. Les divins adolescents descendent bientôt dans cette île, où ils découvrent l'amour; et le récit sacré nous conte leur mariage avec cette chaste impudeur qui est celle de la nature[4]. Puis c'est, durant des pages,

1) Izana-ghi et Izana-mi (K, 18; N, I, 6); *izana*, racine du verbe *izanafou*, nviter, attirer.

2) *Nou-boko* (K, 18; N, I, 11).

3) L'expression *nou-boko* ou *tama-boko*, mot-à-mot « lance-joyau », ou lance ornée de joyaux, peut désigner simplement une lance précieuse; mais il semble bien difficile de n'y pas voir quelque chose de plus. Un commentateur indigène n'hésite pas à la décrire comme « la racine de la copulation ». Hirata lui-même (*Koshi-Denn*, II, 23) nous dit que sa forme devait être celle d'un *ouo-bashira*, ou « pilier mâle », c'est-à-dire d'un de ces poteaux qui là-bas terminent les balustrades ou les garde-fous des ponts, et qui sont surmontés d'une espèce de boule dont l'aspect éveille l'idée d'un gland. Le fameux théologien orthodoxe nous indique d'ailleurs, comme équivalente, l'expression de « hampe-joyau » qu'emploient les Chinois pour désigner élégamment le pénis; et on peut remarquer aussi que les Japonais donnent souvent à cet organe le nom de « ouo-bashi », qui ressemble de si près à « ouo-bashira ». Il semble donc bien que nous ayons affaire ici au phallus. (Cf. à ce propos la conception australienne du dieu du ciel, dont l'arc-en-ciel est le phallus qui frôle en passant la terre : A. Réville, II, 150.) Quant à l'explication tentée par Hirata encore (*ibid.*, II, 46), puis par J. O'Neill (*Night of the Gods*, 31, 37, 67, 88), et qui, sans écarter l'interprétation phallique, tendrait à faire en même temps de la lance d'Izanaghi, comme des autres lances mythiques semblables, des symboles de l'axe de la terre et de son prolongement, on ne voit guère sur quoi elle pourrait s'appuyer dans notre légende primitive. C'est aussi l'opinion de M. Aston (*op. cit.*, p. 11) et de M. Florenz (*op. cit.*, p. 13, n. 2). Hirata n'en soutient pas moins (voy. T, III, app., p. 60) que si la terre tourne aujourd'hui, c'est par suite du mouvement que lui imprima, aux origines, la lance puissante du dieu.

4) « Tunc quæsivit augustus Mas-qui-invitat a minore sorore augusta Femina-quæ-invitat : « Tuum corpus quo in modo factum est? » Respondit dicens : « Meum corpus crescens crevit, sed una pars est quæ non crevit continua. » Tunc dixit augustus Mas-qui-invitat : « Meum corpus crescens crevit, sed est una pars quæ crevit superflua. Ergo an bonum erit ut hanc corporis

le long dénombrement des îles et des dieux auxquels ils donnent naissance : toute leur carrière semble se ramener uniquement à cette fonction dominante : et lorsqu'enfin Izanami disparaît, après avoir enfanté le Feu, lorsqu'Izanaghi désespéré va la chercher dans la région souterraine, son premier cri est pour la supplier de venir reprendre leur grand travail de procréation[1]. Un peu plus loin, dans la légende de l'éclipse, le dieu forgeron Ama-tsou-mara, qui est le Cyclope de la mythologie japonaise[2] et dont le nom a un sens phallique certain[3], est chargé de fabriquer une « lance du soleil[4] »

mei partem quæ crevit superflua in tui corporis partem quæ non crevit continua inseram, et regiones procreem ? » Augusta Femina-quæ-invitat respondit dicens : « Bonum erit ». Tunc dixit augustus Mas-qui-invitat : « Quod quum ita sit, ego et tu, hanc cœlestem augustam columnam circumeuntes mutuoque occurrentes, augustarum i. e. privatarum] partium augustam coitionem faciemus. » Hâc pactione factâ, dixit augustus Mas-qui-invitat : « Tu a dexterâ circumeuns occurre ; ego a sinistrâ occurram. » Absolutâ pactione ubi circumierunt, augusta Femina-quæ-invitat primum inquit : « O venuste et amabilis adolescens ! » Deinde augustus Mas-qui-invitat inquit : « O venusta et amabilis virgo ! » Postquam singuli orationi finem fecerunt, augustus Mas-qui-invitat locutus est sorori, dicens : « Non decet feminam primum verba facere. » Nihilominus in thalamo opus procreationis inceperunt. » (K, 19-20. Cf. aussi la legende du N, I, 17, citée plus haut, t. L, p. 343, n. 2, et qui rappelle de bien près les idées polynésiennes : voy. Wyatt Gill, *op. cit.*, 3?, et A. Réville, *op. cit.*, II, 74.)

1) « O mon auguste petite sœur charmante ! les terres que nous faisions, moi et toi, ne sont pas encore achevées : reviens donc ! » (K. 35.)

2) Il est le grand dieu forgeron (Yamato no Kanoutchi, « le Forgeron du Yamato », dit le N, I, 139), et par conséquent on serait tenté de le comparer plutôt au Tvashtri indien ou à l'Hephæstos grec. Mais, comme les Cyclopes, il n'a qu'un œil (voy. N, I, 81, qui l'appelle Ma-hitotsou no kami, « le dieu à l'œil unique »). Une ancienne tradition, rapportée par l'*Idzoumo Fondoki* (Florenz, 289), nous parle aussi d'un certain Ma-hitotsou no oni, qui est, comme son nom l'indique, un démon borgne, et de plus, anthropophage.

3) Ama-tsou-mara (K, 55), ou Ama-tsou-ma-oura (N, I, 139). *Mara* signifie pénis. *Ma-oura*, m. à m. véritable-cœur, ou intérieur, intimité, est une expression décente pour désigner la même chose. — Aurions-nous ici un nouveau point de contact avec Madagascar, où le mot sakalave *mara* et le mot hova *maranitra* désignent les « pierres pointues » ? (voy. E. F. Gautier, *op. cit.*, p. VIII, et cf. pp. 294, 304 pour les rapports de ces dialectes avec le malais, p. 385 pour le culte que les femmes stériles rendent là-bas aux menhirs.) La coïncidence semble assez curieuse pour être signalée, bien que d'ordinaire ces rapprochements de mots soient trompeurs.

4) *Hi-boko* (cf. le K, 55 et le N, I, 47). Ce *hi-boko* doit sans doute être iden-

qui, comme celle d'Izanaghi, évoque le même genre d'idées[1]. D'autres dieux encore, dont les noms contiennent le même élément, viennent à l'appui de cette interprétation[2]. Faut-il rappeler enfin le « grand dieu Sarouta[3] », que la déesse Oudzoumé affronta de si étrange manière[4], et dont le caractère phallique était admis aussi dans le vieux Japon[5]? D'ailleurs, en dehors même de la mythologie, et sans revenir non plus sur le symbolisme que pourrait comporter l'allume-feu primitif[6], un indice plus tangible encore nous est resté : les *raï-tsoui*, ou « massues-foudres » des fouilles, qui semblent avoir été des images phalliques plutôt que des objets de combat[7]. Ainsi, l'antique Shinntô possède un culte phallique,

tiflé avec le *tchi-maki no hoko*, ou lance enguirlandée de laîches, que la déesse Oudzoumé brandit en dansant devant la caverne d'Amatéras (N, I, 44).

1) M. Florenz (*op. cit.*, p. 105, n. 47) penche vers cette explication. — Rappelons ici l'union habituelle du culte phallique avec le culte solaire dans les antiques religions. Dulaure l'avait déjà remarquée (voy. Jean Réville, dans *Rev. d'Hist. des religions*, XI, 228), et on ne peut s'étonner de retrouver cet état de choses dans le vieux panthéon que domine Amatéras.

2) Les shinntoïstes orthodoxes s'efforcent d'y échapper. Motoori prétend que l'étymologie d'Ama-tsou-mara est obscure. Hirata trouve dans de vieux documents trois autres noms de dieux analogues : Oh (grand) mara, Ama-tsou (céleste) aka (rouge) mara, et Ama-térou (resplendissant du haut du ciel) mara také-ouo (brave mâle); néanmoins, il soutient qu'on ne saurait admettre un sens phallique pour ces noms, parce que ce sont des noms de dieux (*Koshi Denn*, 48). Est-il besoin d'ajouter que cet argument prouve justement le contraire de ce qu'il veut établir? M. Aston a relevé d'ailleurs (*op. cit.*, 139) un Mara no Soukouné dans le *Séishirokou*, ce qui prouve que l'idée n'effarouchait pas la noblesse japonaise du IXe siècle.

3) Sarouta-hiko no Oh-kami (N, I, 77). Voir plus haut, t. L, p. 330, n. 3.

4) D'après la version du *Nihonnghi* : « La céleste Oudzoumé mit à nu ses seins et, abaissant ses vêtements jusqu'au dessous de son nombril, affronta le dieu avec un rire moqueur. » (N, I, 77.) Cette attitude d'Oudzoumé est bien en harmonie avec son caractère général, tel qu'il s'était déjà manifesté dans la légende de l'éclipse (voy. plus haut, t. XLIX, p. 316; et cf. la légende grecque de Iambé, la femme joyeuse qui, pour faire rire Dèmèter, eut recours au même procédé : P. Decharme, *op. cit.*, 359, 370, et Lang, *op. cit.*, 571-572, pour le mythe correspondant des Peaux-Rouges).

5) Voir Anderson, *op. cit.*, 82; Aston, *loc. cit.*, 77; etc.

6) Voir plus haut, t. L, p. 179-180, et cf. V. Henry, *op. cit.*, p. 136. M. Griffis admet cette explication comme probable (*op. cit.*, p. 55).

7) On peut s'en rendre compte dans T. Kanda, *Notes on ancient stone*

qui fait partie intégrante de son naturisme essentiel. Sa conception de la pureté, qui condamne les actes contre nature[1], approuve les actes naturels : son innocence hardie ne recule devant aucun réalisme[2] : et de même qu'il considère la paternité comme la plus haute mission des dieux, il vénère en toute simplicité l'instrument de cette fonction souveraine[3].

Ce culte des temps primitifs, assez difficile à observer, deviendra de plus en plus net dans la suite. Si la morale bouddhique va tendre à le voiler, la religion des ancêtres lui donnera un nouveau principe de force[4]. Le Phallus se trans-

implements, planche VII. M. Chamberlain (*Things japanese*, 26) dit que telle de ces massues, mesurant 5 pieds de long sur environ 5 pouces de diamètre, avait dû être une arme terrible en des mains appropriées. M. Aston (*op. cit.*, 12) soutient avec raison que de telles dimensions interdisent de croire à l'usage guerrier de ces prétendues massues, qui, à ses yeux, « sont probablement des phalli. »

1) Voir plus haut, t. I, p. 357, n. 1.

2) Exemple : les poésies qu'échangent le fameux héros Yamato-daké et son amante, la princesse Miyazou : « Tunc Heræ Miyazou veli oræ adhæserunt menstrua. Quare augustus Yamato-dake illa menstrua vidit, et auguste cecinit, dicens : « Ego volui reclinare caput in fragili, molli brachiolo tuo... : ego desideravi dormire tecum. Sed in orâ veli quod induis luna surrexit. » Tunc Hera Miyazou augusto cantui respondit, dicens : « Altè resplendentis solis auguste puer! Placidè administrationem faciens mî magne domine! Renovatis annis venientibus et effluentibus, renovatæ lunæ eunt veniendo et effluendo. Sane, sane, dum te impatienter expecto, luna suâpte surgit in orâ veli quod ego induo! » Quare tunc ille coivit cum illâ. » (K, 215-216; et cf., pour le même ordre d'idées, Frazer, trad. franç., I, 253). — Cette naïveté éclate aussi dans les métaphores qu'emploient nos vieux textes. Par ex., K, 155 : « augustum mausoleum est in privatis partibus [i. e., in interiori parte] montis Ounebi » ; K, 304 : « an soror mea fiet eædem stirpis viri inferior storea? [i. e., uxor] » ; etc.

3) Cela ne veut pas dire que toute pudeur soit absente des rapprochements sexuels. Un passage du rituel de la Grande Purification est interprété par certains savants indigènes comme défendant la cohabitation pendant le jour, et l'empereur lui-même ne peut l'accomplir qu'au cœur de la nuit, avant qu'aient paru les premières lueurs de l'aube (voy. le R X, 61, 89).

4) On peut le prévoir déjà en observant la manière de penser des Japonais primitifs. Par exemple, un des grands dieux qui interviennent dans le récit de la création, le « Producteur divin » *Kami-mousoubi no kami*, s'appelle aussi *Kami-mousoubi-mi-oya no mikoto*, « l'auguste Ancêtre... » Peut-être pourrait-

formera en un dieu précis, Konséi Myôdjinn[1], qui aura ses temples[2], ses images[3], ses ex-votos[4], ses phallophories[5], et que, dans tout l'empire[6], des âmes pieuses adoreront avec une entière candeur[7]. Mais d'autre part, à côté de ce courant

on rattacher à cette même notion familiale le passage du *Kioudjiki* d'après lequel Izanaghi et Izanami auraient fait de la lance divine le « pilier central de leur maison. » (Cf. N, I, 12, 14.)

1) *Kon-séi*, m. à m., extrait d'or (*séi* veut dire aussi semence) ; *myôdjinn*, dieu brillant, merveilleux. Quoi qu'il en soit de l'étymologie, qui reste douteuse, Konséi-myôdjinn est certainement le dieu-phallus.

2) En partant de Youmoto, près Nikkô, et en faisant l'ascension du défilé appelé *Konséi-tôghé*, on trouve près du sommet un temple bien connu de *Konséi-sama* (voir le *Handbook*, p. 461). Le dieu avait aussi ses autels domestiques, par exemple dans les hôtelleries.

3) Au temple du Konséi-tôghé, c'est un phallus de pierre ; et d'après la tradition locale, cet emblème remplace un phallus d'or qui existait autrefois, mais qui fut volé. Des objets naturels peuvent recevoir le même culte : par exemple, un vieux pin dont la triple racine éveille l'idée phallique (L. Hearn, *op. cit.*, 510 seq.).

4) Le plus souvent en pierre ou en bois ; quelquefois en terre cuite ou en métal, notamment en fer. (D'après Hirata, le *nou-boko* aurait été un phallus de fer : voy. T, III, app., p. 59.) On offre aussi au dieu des simulacres naturels, comme certains champignons (cf. notre *phallus impudicus* et son emploi pour féconder les animaux), ou encore comme l'haliotide (*awabi*) et divers autres coquillages (cf. nos *phallusies*). Voir au surplus Griffis, *op. cit.*, 51 et *pass.*

5) On peut rencontrer assez souvent, dans les fêtes japonaises locales, des processions tumultueuses où une foule de jeunes gens, portant sur un brancard l'image d'un dieu, se précipitent à travers les rues en poussant de bruyantes exclamations et en donnant au spectateur la vision d'une vraie bacchanale antique. M. Aston eut l'occasion d'en observer une où l'emblème du dieu était un phallus haut de plusieurs pieds et peint d'un brillant vermillon (*op. cit.*, p. 12). En 1868, un cortège de ce genre envahit la concession de Kobé, au grand scandale des résidents européens.

6) Sans aller jusqu'à prétendre, comme M. Griffis (p. 52), que le phallicisme ait été la « colonne vertébrale » du Shinntô, on peut constater au moins qu'il a été observé dans toute la longueur de l'archipel, depuis les îles Liou-Kiou et la région du sud-ouest jusqu'aux provinces de l'est et du nord. Voir notamment : *Diary* of Richard Cocks, I, 283 ; Bayard Taylor, *Expedition in Lew-Chew* (1853) ; J. J. Rein, *op. cit.*, p. 432 ; Griffis, *op. cit.*, 380 seq., et *The Mikado's Empire*, 33 ; *Handbook*, 461 ; etc. M. Edmund Buckley, professeur à l'Université de Chicago, a aussi recueilli de nombreux faits en ce sens.

7) M. Griffis, quoique missionnaire, rend pleine justice à ce caractère moral. « Dans aucune des occasions, dit-il, où j'ai été témoin oculaire de ce culte, de la personne qui le rendait ou de l'emblème auquel il était adressé, je n'ai eu

religieux, on verra s'établir et grandir peu à peu un mouvement moins respectable : à côté des lieux vraiment saints où une pauvre femme naïve vient prier pour que son époux lui demeure fidèle[1], on verra monter la flamme impure de la lampe qui éclaire l'autel des lupanars[2]. Finalement, par un décret de 1872, le Gouvernement impérial ordonnera la destruction complète de ces emblèmes dans toutes les provinces, moins peut-être pour relever la moralité publique, qui n'en souffrait guère, que pour éviter les jugements de surface des voyageurs occidentaux[3]. Pourtant, en s'écartant un peu des grandes routes, le chercheur peut trouver encore parfois,

la moindre raison de mettre en doute la sincérité de l'adorateur. Je n'ai jamais eu aucun motif de regarder ce système ou son appareil autrement que comme un effort de l'homme pour résoudre le mystère de l'Être et de la Puissance. » (*Op. cit.*, 51.)

1) Cf. L. Hearn, *op. cit.*, 511-512.

2) Pour tout ce côté de la question, consulter *The Nightless City, or the History of the Yoshiwara Yukwaku* (le quartier du Yoshiwara de Tokio), *by an english student of sociology* (M. J. E. de Becker, naturalisé japonais sous le nom de B. Kobayashi, Yokomama, 1899. En particulier, p. 206, la prière du soir devant l'autel phallique ; 268 seq., le cortège hiératique des courtisanes ; etc. Cf. aussi les anciennes observations de Kaempfer, *op. cit.*, II, 87 seq., 361 seq., etc.

3) C'est à cette influence extérieure qu'il faut attribuer nombre de changements, non moins superficiels, et qui n'ont en rien modifié la bonne nature japonaise. Par exemple, à Tokio, interdiction des bains mixtes, où cependant personne ne s'occupait du voisin : car, suivant un mot très juste de M. Brinkley, au Japon, on voit le nu, on ne le regarde pas. Mais allez dans l'intérieur : à l'entrée d'un village, il y a des chances pour que la première personne que vous rencontrerez soit une femme qui sort du bain, devant sa porte, et qui, nullement embarrassée de sa nudité, vous indiquera votre chemin. Vous montez en pousse-pousse : dans Tokio, votre coureur est vêtu ; aux portes de la ville, il se déshabille bien vite, et quand le dernier agent de police a disparu de l'horizon, il ne garde plus qu'un chiffon d'étoffe. Ces simples observations suffisent à établir un état psychologique par où s'explique aisément l'innocence de l'ancien culte phallique. M. Chamberlain, qui blâme avec franchise (*Things japanese*, 55) « la pruderie artificielle de notre Occident », s'étonne cependant de « la choquante obscénité de paroles et d'actes » dont, à ses yeux, témoignent les livres sacrés du shinntoïsme (*Kojiki*, Introd., p. XLIII). En réalité, la simplicité de mœurs qu'il approuve dans le Japon actuel n'est que l'écho lointain du naturalisme originaire : c'est seulement par la morale d'aujourd'hui qu'on peut comprendre la morale primitive, et c'est seulement en rendant justice à cette morale antique qu'on peut bien apprécier la religion du pays.

çà et là, dans quelque bois sacré, sous l'envahissement des bambous, un petit temple ancien, témoin des vieilles croyances[1]; et dans cette nature vierge, devant l'ex-voto offert par quelque fidèle rustique, il comprend à quel point était profonde et pure cette foi particulière de l'antique Shinntô.

2. *Les dieux-esprits.*

Le monde des kamis, analysé d'après l'origine psychologique de ces êtres supérieurs, nous avait montré deux grandes catégories générales : les dieux nés du germe naturiste et les dieux issus du germe animiste; les dieux précis, liés à quelque objet naturel, et les dieux indécis qui errent dans l'invisible; les dieux de la nature et les dieux esprits. Nous sommes arrivés à ce second groupe, dont les éléments, si vagues qu'ils puissent paraître, veulent cependant être distingués, subdivisés, classés à leur tour.

Tout d'abord, nous trouvons les esprits naturels, si proches parents des vrais dieux de la nature. En effet, le monde physique, le monde spirituel ne sont pas juxtaposés dans l'imagination primitive : ils sont entremêlés et souvent confondus. Les dieux de la nature étaient parfois des esprits liés à quelque objet ou à quelque phénomène, étroitement, comme l'âme d'un homme à son corps. Mais c'étaient aussi, en bien des cas, des esprits plus larges et plus libres, qui présidaient à tout un département de l'univers; et si nous avons rangé ces derniers parmi les dieux naturistes, pour mieux préciser leur rôle en les situant dans leurs compartiments matériels, il n'en est pas moins vrai que ces dieux de transition nous

1) J'ai vu un de ces humbles temples, aux environs de Nikkô, il y a une dizaine d'années. En 1871, M. Aston, voyageant d'Outsounomiya à Nikkô, remarqua, le long de l'ancienne route qu'a remplacée le chemin de fer, des rangées d'emblèmes phalliques (*op. cit.*, 11); ces symboles se rattachaient sans doute au culte d'une montagne voisine, le mont Nanntaï (Forme-mâle), dont l'entrée, à la base, est fermée par une barrière, et dont les pèlerins de sexe masculin, comme j'ai eu occasion de le constater aussi, sont seuls autorisés à gravir les pentes sacrées.

entraînaient sur la limite même de l'animisme[1]. Pour franchir cette limite, il ne reste plus qu'un pas à faire, et tout de suite, une nouvelle famille d'esprits s'offre à nous : ceux qui, détachés des choses et indépendants même des régions, ont cependant une fonction déterminée, une mission expresse dans le monde physique. De tels esprits se reconnaissent à ce trait commun qu'on essaierait en vain de les faire entrer dans une des cases de la nature, bien que les choses auxquelles ils sont préposés les classent comme esprits naturels. Exemple : la déesse de la Nourriture, qui n'est pas seulement une déesse des céréales, mais qui fournit aussi le poisson ou le gibier; qui n'est pas seulement une déesse de l'alimentation, mais qui s'occupe encore du vêtement, de l'habitation des hommes; qui par conséquent dépasse la flore ou la faune et plane sur la nature entière, mais que son office précis maintient cependant parmi les esprits des phénomènes matériels[2]. Après les esprits de cet ordre, il n'y a plus que les

1) Le caractère de ces dieux, des dieux de la montagne ou de la mer par exemple, est bien marqué par l'expression *motchi* (gouverner) qu'emploient les textes, les rituels notamment, lorsqu'il s'agit de définir leurs fonctions (T, VII, part. 4, p. 435). Cet état de choses, qui est le plus fréquent à l'époque où furent rédigés nos documents, répond à un moment de l'évolution religieuse que nous avons déjà précisé plus haut, t. XLIX, p. 143, n. 5. (Cf. aussi Lang, *op. cit.*, 103, 314-317, 578.)

2) Nous pouvons maintenant assembler les traits épars que nous avions relevés çà et là dans les mythes, et reconstituer la physionomie générale de cette grande divinité. — Toyo-ouké-bimé, la « princesse de l'abondante Nourriture », apparaît comme la fille de Ouaka-mousoubi, le « Jeune Producteur », issu lui-même du dieu du Feu et de Hani-yama-himé, la « princesse de l'Argile des montagnes », sorte de déesse du sol (N, I, 21, et cf. plus haut, t. L, p. 178, n. 1); il semble donc bien que cette déesse nourricière d'un peuple végétarien soit considérée comme naissant d'un dieu qui représente surtout la croissance des plantes (voy. une variante du N, I, 21, où les cinq céréales seraient sorties de son nombril), et qui est lui-même engendré par l'action de la chaleur sur la terre. La déesse de la Nourriture se présente d'ailleurs sous d'autres noms, qu'on serait tenté de prendre au premier abord pour de nouvelles divinites, mais qui ne sont sans doute que des hypostases. C'est Ouké-motchi no Kami, la « divinité maîtresse de la Nourriture » (N, I, 32); c'est Oh-ghé-tsou-himé, la « princesse de la grande Nourriture », qui nous est donnée comme fille d'Izanaghi et d'Izanami (K, 22, où elle est identifiée à l'île d'Awa, dont le nom veut dire « écume », mais aussi « millet »); c'est Ouka no Mi-tama, « l'auguste Esprit de

esprits anonymes, les invisibles dégagés de tout lien envers

la Nourriture », issu soit de la faim qu'éprouva le couple créateur (N, I, 22), soit d'un mariage de Szannoô (K, 66); c'est Ouaka-ouka no Mé, la « Femme de la jeune Nourriture » (R III, 433, N, I, 122); et la suite. (Pour d'autres noms secondaires, voy. Satow, dans T, VII, part. 4, p. 431, et Florenz, *op. cit.*, p. 316). Si ces dénominations différentes peuvent, à la rigueur, se concilier, il n'en est pas de même des naissances contradictoires qui s'y lient; mais le plus sage est d'accepter ces légendes en bloc, sans vouloir plier les textes à une unité fatice; de telles variantes prouvent seulement la richesse de la mythologie shinntoïste et la naïve conscience de ses premiers rédacteurs. Enfin, à la déesse de la Nourriture, il faut joindre les dieux de la Moisson : Oh-toshi no Kami, le « dieu de la grande Moisson », frère d'Ouka no Mi-tama (K, 66), et Mi-toshi no Kami, le « dieu de l'auguste Moisson », fils du précédent (K, 89), sans compter d'autres divinités dont les noms typiques font défiler sous nos yeux toute la série des opérations agricoles (voy. K, 92). Toyo-ouké-himé est donc surtout la déesse de l'alimentation par le riz et les autres plantes cultivées.

Mais si ces premiers éléments (origine, désignations, parentés) nous indiquent déjà son rôle essentiel, c'est sa mort qui va le mieux éclairer son véritable caractère. Dans une légende fameuse (*supra*, t. XLIX, p. 32-33), elle offre au dieu de la Lune, envoyé par la déesse du Soleil, du riz, du poisson et du gibier qu'elle a sortis de sa bouche (N, I, 32; et cf. K, 59). Peut-être avons-nous dans ce récit le souvenir de quelque tribu lointaine qui mâchait pour les amollir les aliments destinés à l'hôte (cf. en effet, pour la Polynésie, A. Réville, II, 106; et plus bas, nos remarques sur le K, 62). Mais le dieu de la Lune, ne comprenant pas plus ces bonnes intentions que le capitaine Cook celles des Hawaïens (Fornander, *An account of the Polynesian race*, II, 158 seq.), prend cette politesse pour un outrage et, plein de dégoût, tue la déesse. Quelque temps après, un autre messager du Soleil vient examiner le cadavre. « Au sommet de sa tête avaient été produits le bœuf et le cheval; au haut de son front, le millet; sur ses sourcils, le ver à soie; dans ses yeux, le panic; dans son ventre, le riz; dans ses parties intimes, les blés et les haricots. » (N, I, 33; cf. K, 60, et *supra*, t. L, p. 323). Ces semences, apportées à la déesse du Soleil (*vid. sup.*, t. XLIX, p. 134), sont aussitôt employées par elle (ou, d'après le K, 60, par Kami-mousoubi, le « divin Producteur ») : le riz est semé dans les champs humides, et les autres grains, dans les champs secs; un chef de village est désigné pour surveiller ces cultures célestes; « et cet automne-là, les épis chargés se penchèrent, longs de huit empans; et ce spectacle était infiniment agréable. » Enfin, elle prit aussi les cocons dans sa bouche, et réussit à en dévider les fils : ce fut le commencement de la sériciculture. » (N, *ibid.*) Ce mythe explicatif des origines agricoles nous redit en termes voilés l'importation du ver à soie (cf. en effet K, 279); puis sans doute, à une époque plus lointaine, la découverte par les guerriers conquérants d'une population d'agriculteurs déjà établie dans la contrée; peut-être même enfin, en remontant bien plus haut encore, l'antique étonnement des hommes qui, pour la premiere fois, virent la végétation surgir, luxuriante, du sol où ils avaient enseveli un cadavre (surprise du second envoyé céleste, dans le N, II, 32). Nous retrouverions alors

les choses ou les régions, dispensés aussi de toute fonction dans le vieux Shinntô, non seulement la conception générale des choses utiles émanées d'un corps inerte, depuis le persil et la grenade nés du sang ou des membres épars de Dionysos Zagreus jusqu'aux courges, au maïs, aux haricots sortis du sol où gisait l'Ataentsic huronne (voy. Lang, 145-146, 168, 171), mais peut-être aussi, par surcroît, la vague survivance legendaire d'une époque qui aurait connu le meurtre rituel des divinités agraires. (Sur cette question, voir Grant Allen, *op. cit.*, 272 seq.; cf. d'ailleurs, pour les réserves qu'exige son système trop exclusif, Goblet d'Alviella, *Les rites de la moisson et les commencements de l'agriculture*, dans *Rev. d'hist. des religions*, XXXVIII, 1 seq., et Marillier, *Rev. philos.*, XLVIII, 154 seq., 258-261).

Ainsi la déesse de la Nourriture, qui ne s'était montrée au début que comme la dispensatrice des fruits du sol, apparaît maintenant dans toute l'ampleur de son rôle : outre les plantes cultivées, elle fournit aussi les animaux alimentaires, comme d'ailleurs les bêtes de travail; elle donne aux hommes le vêtement, depuis le chanvre jusqu'à la soie; et comme ses esprits, multipliés et projetés à l'extérieur, deviennent le père des Arbres et la mère des Herbes (*vid. sup.*, t. XLIX, p. 142, note), nous pouvons constater que l'habitation même lui est due, depuis les piliers jusqu'au chaume du toit. Mais il y a plus, et cette bonne déesse paraît élargir encore ses fonctions : esprit de la Terre nourricière (comme Isis, Dèmèter, Saturne, voy. Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, p. 1, et cf. aussi A. Réville, I, 224), elle semble devenir par surcroît, dans une certaine mesure tout au moins, la Terre même qui soutient les habitations des hommes : on l'adore en entrant dans une nouvelle maison; on l'invoque comme support des fondations du palais (R VIII, 194, et cf. Satow, T, IX, part. 2, p. 210); bref, elle devient de plus en plus l'universelle bienfaitrice, la gardienne du fidèle dont elle protège la demeure après l'avoir logé, vêtu et nourri. (*Cf.*, en Chine, l'union des dieux du sol et des moissons : E. Chavannes, *Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise*, *Rev. d'hist. des religions*, XLIII, 128 seq.)

Rien d'étonnant donc si, dès les plus anciens temps, la déesse de la Nourriture s'offre à nous comme une des principales divinités domestiques, à côté du « dieu de la Nouvelle nourriture » (Ima-ghé no Kami, sur lequel voy. Satow, *ibid.*, p. 184 seq.) et des divinités du foyer (*infra*, p. 182, n. 3). A ce culte privé répond un culte public : depuis les prières pour la moisson (R I) jusqu'à la fête des prémices (R XX, XXI, XXII), le tiers des rituels concerne notre déesse ou les dieux de la Moisson (voy. T, VII, part. 2, p. 106-108). Enfin, de toutes parts, les temples d'Inari attestent le succès populaire de ce culte (cf. *supra*, t. L, p. 350, n. 4); et si le renard dont la rustique effigie garde ces autels campagnards n'est considéré aujourd'hui que comme l'humble messager de la déesse, peut-être avait-il joué aussi, à l'origine, le rôle plus brillant de ces animaux sacrés qui, en tant d'autres pays, incarnent l'esprit de la récolte (voy. Frazer, II, 1-67; Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, 19 seq.; Marillier, *Rev. d'hist. des religions*, XXXVII, 384 seq.).

En somme, la déesse de la Nourriture est, après Amatérasu, la plus grande figure du shinntoïsme. Elle tient une moindre place dans la mythologie, bien que, même après sa mort violente, elle reparaisse (K, 92), et qu'on la retrouve dans

directrice, mais qui néanmoins hantent de préférence la nature[1], et qui achèvent l'ensemble des esprits naturels.

Entre ces esprits naturels et les esprits humains, on peut ranger une classe intermédiaire : celle des esprits cachés dans les objets fabriqués; car si le caractère matériel de ces objets les rapproche du monde physique, leur origine artificielle les rattache aussi à l'humanité créatrice. Partout, l'homme primitif divinise volontiers ces ouvrages de sa main : après leur avoir donné la forme, il leur prête une âme[2]; et les ayant ainsi doués d'une certaine vie latente, s'ils sont d'une utilité particulière, il leur rend un culte[3]. C'est ainsi

la suite auguste qui accompagne sur terre le rejeton des dieux (K, 109). Mais son culte éclatant, que nos textes signalent depuis la période mythique (N, I, 86) jusqu'au VIIe siècle (N, II, 328), n'a d'égal que celui de la déesse solaire (*vid. sup.*, t. XLIX, p. 135; cf., en Chine, les dieux du sol et des moissons mis sur le même pied que le dieu ancestral, comme au Japon la terre nourricière et le soleil, ancêtre de la dynastie : voy. E. Chavannes, *loc. cit.*, 131 seq.); et quand, au IXe siècle, l'illustre bonze Kôbô Daïshi ira se prosterner a Icé pour obtenir l'inspiration décisive qui doit faire triompher la nouvelle religion, c'est de Toyo-ouké-bimé qu'il prétendra avoir reçu le secret de la suprême victoire bouddhique, la révélation de la doctrine éclectique qui va escamoter tout le shinntoïsme en faisant de ses dieux des bouddhas incarnés (voy. Griffis, *op. cit.*, 201). Ce dernier trait suffit à démontrer le prestige que conservait la déesse aux derniers jours du vieux Shinntô. De même qu'Amatéras était la plus brillante des divinités naturistes, Toyo-ouké-bimé, avec ses larges fonctions, est le meilleur type des grands dieux-esprits, et il convenait de la remettre en lumière.

1) Nombre d'esprits ne sont pas plus naturels qu'humains, n'ont aucun domaine particulier et, par exemple, s'occupent tout aussi bien d'envoyer des maladies que de faire pousser la végétation (voy. sur ce point L. Marillier, dans *Rev. d'hist. des religions*, XXXVI, 345). Mais d'autres esprits, sans être attachés à une province ou à une fonction précises dans l'univers, ne se manifestent pourtant que dans le monde physique (cf. plus haut, t. XLIX, p. 144).

2) D'autant plus aisément que ces objets, ayant une ombre, ont donc un double à ses yeux (cf. plus haut, t. XLIX, p. 143).

3) Pour ce culte des objets fabriqués, en général, voir indications bibliographiques de L. Marillier, dans *Rev. philos.*, XLVIII, p. 244, n. 1 seq. Croyance précisée surtout par les Peaux-Rouges, mais qu'on retrouve aussi à toutes les époques, dans toute la région qui nous intéresse, depuis l'Inde védique (A. Barth, *The religions of India*, p. 7, et cf. Lang, *op. cit.*, 208-209), jusqu'à l'Océanie d'aujourd'hui (Marillier, *loc. cit.*, 245). L'âme primitive est comme cette source des Fidjiens (Mariner, *op. cit.*, II, 129) où on pouvait distinguer les esprits des hommes, des bêtes, des pierres, des maisons, des bâtons, des ustensiles, voguant tous de concert vers le pays immortel. — Trait le plus ca-

que nos vieux shinntoïstes honorent, en premier lieu, la maison, avec ses diverses parties. Il y a des dieux pour l'Entrée de la cour et pour le Seuil de la demeure[1] ; il y en a pour la Cuisine, « que tous révèrent[2] », pour le chaudron et pour la casserole[3] ; il y en a même pour les lieux privés[4]. Et si ces génies domestiques sont chers à toute maison, quel ne sera pas le renom des dieux publics qui protègent la résidence impériale, temple d'un dieu vivant, « l'auguste et frais séjour dont les piliers reposent sur les plus profonds rochers, dont le toit élève jusqu'à la plaine des hauts cieux ses poutres entrecroisées, et où, abrité contre les intempéries, ombragé contre le soleil, tranquillement, le Fils des dieux possède les

ractéristique, dans cet ordre d'idées : la notion que, lorsqu'un objet se brise, son âme s'en dégage ; et par suite, la coutume de faire périr ainsi les objets dont l'esprit doit rejoindre celui d'un mort (H. Spencer, I, 253, 274 ; A. Réville, II, 130 ; J. Lubbock, 32, 282 ; etc. ; et cf. les simulacres d'objets, en papier, que les Chinois brûlent dans le même dessein, de Groot, 647 et *pass.*). Au Japon, même coutume religieuse, sinon chez les conquérants, du moins chez les Aïnous, qui brisent les objets destinés au mort (voy. Batchelor, *op. cit.*, 206).

1) Asouha et Haïghi. K. 91, et R I, 114, où leur culte est rattaché à celui du Puits voisin. Pour le caractère sacré du seuil en général, voir H. Clay Trumbull, *The Threshold-Covenant*, 1896, et cf. *Rev. d'hist. des religions*, XXXVII, 419.

2) Naïve remarque du K, 90.

3) Le K, 89-91, distingue deux divinités de la Cuisine : le dieu Oki-tsou-biko et la déesse Oki-tsou-himé. Le premier est le dieu du chaudron où on fait bouillir l'eau et le riz ; la seconde, la déesse de la casserole où cuisent les aliments. Leurs noms paraissent signifier : le Prince et la Princesse de la « terre entassée » (*oki-tsou*, contraction de *oki-tsoutchi* : opinion de Hirata, admise par Satow, dans T, IX, part. 2, p. 185). En effet, le foyer, construit en argile, comprend toujours deux compartiments distincts, où se placent les deux ustensiles indiqués. Ces derniers s'appellent tantôt *kama* et *nabé*, tantôt *koudo* et *kobé*, qui peut se lire aussi *fourouaki* : d'où le nom des dieux Koudo et Fourouaki, auxquels est consacré le R VI. M. Chamberlain soutient qu'Oki-tsou-himé, (qui s'appelle aussi, d'après le K, 90, Oh-bé-himé ou Kama-no-kami), est une déesse d'origine chinoise (*Kojiki*, Introd., LXIX) ; mais comment admettre que les Japonais primitifs n'aient pas inventé spontanément une divinité aussi importante ? (Pour le dieu de la Cuisine chinois, voir de Groot, *op. cit.*, 449 seq., 579 seq. et *pass.* ; mais cf. aussi la personnification du chaudron chez les Peaux-Rouges : H. Spencer, I, 250 ; A. Réville, I, 233 ; etc.).

4) T, III, app., p. 84.

pays des quatre régions comme une grande contrée pacifique[1] ». En effet, à la cour, le culte des esprits domestiques se revêt d'un nouveau prestige[2], et tout le peuple adore les « Sublimes Portes » qui donnent leur nom même à l'empereur[3]. Viennent ensuite les esprits des objets familiers qui peuplent ce logis primitif, depuis les meubles meublants, si rares d'ailleurs dans la hutte antique[4], jusqu'aux objets personnels qui constituent les principaux trésors de leur possesseur. L'animation de ces objets est, d'une manière générale, d'autant plus nette qu'ils touchent de plus près à la personne vivante. La table n'éveillait un sentiment fraternel[5] que dans

1) R I, 114, 116; R X, 60; etc. Un ouvrage publié en 1873 invite à commencer la prière du matin par l'adoration du Palais (voy. T, III, app., p. 73).

2) Par exemple, pour le culte des dieux de la Cuisine au palais, voy. T, IX, part. 2, p. 185, 186, 188.

3) *Mikado* peut se décomposer soit en *mi-kado*, auguste ou sublime porte, soit en *mika-to*, grande ou auguste place; et comme il arrive bien souvent, on ne peut tirer ici aucun éclaircissement de l'écriture, le mot japonais étant rendu dans les textes, au petit bonheur, à l'aide des caractères chinois les plus différents (voy. Satow, dans T, VII, part. 4, p. 414; Florenz, dans T, XXVII, part. 1, p. 101; etc.). Mais la première explication apparaît comme très vraisemblable, si l'on en juge par les anciens documents où ce mot désigne les portes du palais. Le dieu de la Porte, Ihato-waké, qui était unique dans le K, se dédouble dans le R I, où la « prêtresse de l'auguste Porte » assure le culte de « l'auguste Porte merveilleuse et dure comme le roc » et de « l'auguste Porte puissante et dure comme le roc » : Koushi-iha-ma (honorifique)-do no mikoto, et Toyo-iha-ma-do no mikoto (voy. R I, 115). Le R IX (*Mikado matsouri*) est tout entier consacré à ces divinités protectrices. D'après le *Ennghishiki* (voy. T, VII, part. 2, p. 129), les deux divinités avaient en tout huit autels, un pour chacune aux portes des quatre côtés de l'enceinte.

4) On peut s'en rendre compte, sans sortir du shinntoïsme, en parcourant l'énumération d'offrandes purificatoires (*haraï tsou mono*) que nous donne le N, II, 333. Cf. aussi Florenz, dans T, XXVII, part. 1, p. 10 seq., 52 seq.

5) Improvisation de la princesse Ouodo, au moment où elle vient d'offrir une coupe de vin de riz à l'empereur Youriakou, assis sur les nattes et accoudé à une petite table basse: « Que ne suis-je à ta place, ô mon frère aîné, bois de la table où notre grand seigneur, qui gouverne en paix l'empire, se tient appuyé le matin, se tient appuyé le soir! » (K, 326.) C'est dans le même esprit que Yamato-daké, malade et se traînant courbé sur son bâton, s'adresse à un vieux pin solitaire qu'il rencontre en route et qu'il appelle aussi son « frère aîné » (voy. K, 218).

un moment d'effusion lyrique; le lit impose déjà un respect religieux[1]; mais le peigne fait étinceler sa magie intime sur tous les mythes[2], en attendant que le sabre apparaisse à tous comme l'âme du guerrier, le miroir comme l'âme de la femme, mystérieusement transmises et prolongées dans les choses qui sont le plus chères à leur cœur[3]. A plus forte raison en sera-t-il de même, enfin, des objets illustres qui ont joué un rôle éclatant dans la légende. Tous seront animés d'un pouvoir spirituel[4]; et parmi eux, beaucoup deviendront des dieux[5] ou tout au moins des fétiches[6], quand ils ne seront pas les deux à la fois[7].

1) Il s'agit de la simple natte (*tatami*) sur laquelle dormaient les ancêtres (K, 149, etc.). « Que mon lit soit respecté! » s'écrie le prince Karou partant pour l'exil (K, 300 et N, I, 325). Et le mot *youmé*, ici employé, ne signifie pas un respect vulgaire; il veut dire : tabou, respect religieux. On croyait en effet que quiconque touchait au lit d'un absent appelait le malheur sur sa tête (voir une poésie du *Manyôshiou*, dans Chamberlain, *Classical poetry of the Japanese*, p. 79; et cf. la coutume, encore existante, d'attendre au moins un jour pour balayer les nattes de la personne partie en voyage, puis d'apporter son repas aux heures habituelles comme si elle était toujours là). Enfin, pour le lit impérial, cérémonies particulières lors du service de l'*Oh-tono Hoghaï* (description de cette fête religieuse, au IXe siècle, dans T, IX, part. 2, p. 184).

2) N, I, 24, 25, 47, 48, 52, 96, 98; II, 425. Nous y reviendrons à propos de la Magie.

3) Conceptions tournées en proverbe à l'époque féodale, mais qu'on trouve déjà en germe dans la mythologie (voy., pour le miroir, K. 109, N, I, 341, pour le sabre, K, 74, 220, etc.), et pareillement dans le culte (R V, 187-188).

4) Par exemple : K, 74 (le sabre de vie, l'arc et les flèches de vie).

5) Exemples : K, 34 (le sabre d'Izanaghi), 40-41 (son bâton, les diverses parties de son vêtement, ses bracelets), 43 (son collier), 63, 99, 135 (divers sabres), etc.

6) C'est ce qui arrivera presque toujours lorsqu'on pourra croire que l'objet historique a été conservé. Exemple : la pierre que l'impératrice Djinnghô mit dans sa ceinture pour retarder sa grossesse, au moment de son expédition en Corée (K, 233), et qu'on adorait dans un village de Kioushiou (*ibid.*, 234).

7) En ce cas, nous aurons des dieux dont un fétiche représente le corps apparent. Exemple : le dieu-sabre Také-mika-dzoutchi (voir plus haut, t. I, p. 173, n. 3). De même, le dieu Foutsou-noushi, qui d'ailleurs se confond peut-être avec le précédent. Après avoir vaincu les rebelles terrestres, il éprouve le désir d'aller rejoindre les dieux d'en haut : il laisse donc derrière lui son bâton, son armure, sa lance, son bouclier, son sabre, ses pierres magiques et, montant sur un nuage blanc, il s'élève aux cieux. (Tradition du *Hitatchi Foudoki*; cf. Satow, dans T, VII, part. 4, p. 413 seq.). C'est l'apothéose normale du guer-

Des objets artificiels aux actes humains, qui sont eux-mêmes divinisés[1], la transition est insensible; elle l'est encore plus lorsqu'on passe des actions humaines à l'homme vivant, que nos Japonais primitifs adorent aussi en maintes rencontres, et dont le culte à son tour prépare d'une manière directe la religion des morts[2].

Ce culte des vivants n'offre rien d'étrange pour qui se rappelle que, dans la conception japonaise, un kami n'est en somme qu'un être supérieur[3]. Entre un homme puissant et un dieu, il n'y a qu'une différence de degré, et la distance est vite franchie : le grand homme devient un petit dieu. On peut donc supposer que dans l'antique Shinntô, comme dans tant d'autres religions primitives, l'apothéose des morts dut être précédée par l'adoration des vivants illustres[4]; et cette hypothèse est tout de suite confirmée, soit par le caractère significatif de certains dieux qui, à l'époque historique, étaient depuis longtemps entrés dans le panthéon, soit par les honneurs divins que recevait encore l'empereur et qui

rier, dont le sabre favori demeurera le fétiche visible. Kaempfer le constate, au XVII[e] siècle : « Ils conservent encore dans quelques-uns de leurs Temples des épées et d'autres armes, qu'ils regardent comme des restes de ces anciens temps, et ils croyent que ces héros demi-divins se sont servis de ces armes-là pour vaincre et détruire ceux qui troubloient la paix et la tranquillité du Pays. Les sectateurs de la Religion du Sinto ont une vénération particulière pour ces saintes reliques, et il y en a même qui croyent qu'elles sont animées de l'Ame de ceux à qui elles appartenoient autrefois. » (*Op. cit.*, II, 7.)

1) K, 41-42 (les diverses phases du bain d'Izanaghi), 114 (celles de la noyade de Sarouta), etc. Cf. la même conception, bien plus développée encore, dans la religion romaine (Gaston Boissier, *Rev. d'hist. des. religions*, IV, 309, etc.).

2) L'âme primitive s'incline devant les puissances humaines comme devant les forces de la nature ; le germe religieux est le même dans les deux cas ; de sorte qu'ici encore nous avons une transition entre le naturisme et l'animisme, le culte immédiat de l'homme visible engendrant le culte plus abstrait de l'homme mort.

3) Voir plus haut, t. XLIX, p. 27 seq. ; et cf., pour la même notion chez d'autres peuples, H. Spencer, I, 532, 534, 537.

4) Sur ce culte des hommes vivants, voir surtout Frazer, trad. Stiébel et Toutain, I, 3, 84, 137 seq., 171 seq.; cf. aussi Marillier, dans *Rev. philos.*, XLVIII, 147, 234, n. 2, 258, et dans *Rev. d'hist. des religions*, XXXVII, 393, n. 1 (nombreuses références).

constituaient la survivance évidente d'une déification plus large. L'évolution shinntoïste, éclairée par celle des autres peuples[1], peut être aisément reconstituée sur ce point. Aux premières origines, on dut adorer tous les hommes remarquables qui dépassaient le niveau commun. Les chefs, d'abord[2] : toute la mythologie en témoigne[3]; et manifestement, de même que le pouvoir impérial finit par englober toutes les puissances locales, de même aussi le culte impérial fut la synthèse de cultes rendus aux chefs locaux[4]. Puis, les sorciers, les « hommes-médecine » fameux[5], si souvent confondus avec les chefs eux-mêmes[6], regardés en tout cas avec une pro-

1) Voir notamment H. Spencer, I, 530-563.

2) Même après le triomphe de l'imperialisme, on voit sans cesse reparaître le souvenir de ces anciens chefs ou rois indépendants (K, 137 seq., 142, 151, 154, etc.).

3) Cycles de légendes distincts, correspondant à des tribus différentes ; mythes relatifs à la souveraineté de certains territoires (comme Idzoumo, K, 74); récits de guerres entre des dieux qui, sans aucun doute, sont des chefs humains ; etc. (Pour le même état de choses chez d'autres peuples, Lang, *op. cit.*, 385.)

4) Itchikawa soutenait déjà que le mot *kami* fut au commencement un simple titre d'honneur, et que la traduction de ce mot par le caractère chinois *shinn* avait dû être la cause de l'assimilation entre les héros et les dieux (voy. T, III, app., p. 27); Hirata lui-même admet que les kamis de « l'âge des dieux » furent surtout des êtres humains (*supra*, t. XLIX, p. 29, n. 1). Souvent des dieux locaux, qui sont les âmes d'anciens chefs, demandent à l'empereur lui-même un culte et l'obtiennent; exemple : les diverses apparitions du dieu « Maître du grand pays », dans K, 146, 175, etc. Ces honneurs accordés aux mânes des chefs disparus, tout comme à ceux des ancêtres impériaux, conduisent bien à penser que ces chefs aussi avaient dû être adorés de leur vivant, comme l'empereur lui-même.

5) Voir A. Réville, I, 234 seq. ; Lang, 105 seq. ; etc. L'adoration des sorciers célèbres, d'abord pendant leur vie, puis après leur mort, est un hommage tout naturel de l'ignorance à l'intelligence, de même que l'adoration des chefs puissants est un hommage de la faiblesse à la force. M. Lang, qui rappelle en ce sens (p. 21) l'opinion d'Eusèbe, soutient cependant (p. 113, 385, et dans *Rev. d'hist. des religions*, XIII, 200) que les dieux ne sont pas des sorciers divinisés, comme le croit H. Spencer, mais seulement des êtres auxquels on attribue les pouvoirs classiques du sorcier. Les deux thèses sont également vraisemblables et il est facile de les concilier. Au Japon, en tout cas, nous trouvons l'une et l'autre tendance : les dieux sont des magiciens (ex. : K, 70 seq., 123 seq., etc.), et les magiciens peuvent devenir des dieux (voir note 4).

6) Voy. Frazer, *op. cit.*, 1 seq.; Lang, 103 seq. ; etc. Un texte bien significatif, à ce point de vue, c'est celui qui prétend que le premier empereur aurait

fonde admiration religieuse, et dont les successeurs, c'est-à-dire les prêtres, sont encore appelés parfois des « dieux vivants[1]. » Puis encore, dans le même ordre d'idées, les inventeurs des arts, les importateurs de choses utiles, tous les grands bienfaiteurs dont l'intelligence ou l'adresse éveillent la gratitude et imposent le respect[2]. C'est, dans nos anciens mythes, le groupe brillant des dieux qui, sous la direction habile du dieu de la ruse[3], surent inaugurer les principaux arts[4]; c'est Oh-kouni-noushi et Soukouna-biko-na qui, non-contents d'achever la construction du pays[5], enseignèrent la médecine[6], la magie[7], la fabrication du vin de riz[8]; c'est

lui-même enseigné les formules magiques à un de ses fidèles, le jour de son avènement (N, I, 133).

1) *Iki-gami*. C'est le titre que porte, aujourd'hui même, par survivance honorifique d'une croyance ancienne, le grand-prêtre de Kidzouki, dans Idzoumo (voy. plus haut, t. L, p. 164, n. 4). Remarquons aussi que le mot *kami*, qui au Japon désigne les dieux, se retrouve chez les Mongols comme nom de leurs sorciers. (D'Hosson, *Histoire des Mongols*, t. II, l. 2, ch. 2, p. 58, appelle ces shamans des *Cames* ; et cf. Florenz, *op. cit.*, p. 3, n. 5 et p. 29, n. 19.)

2) Sur ce point, voir surtout Alfred Espinas, *Les Origines de la Technologie*, Paris, 1897. Cf. aussi H. Spencer, I, 542 seq. ; Marillier, dans *Rev. d'hist. des religions*, XXXVII, 269 seq. ; etc.

3) *Supra*, t. XLIX, p. 315.

4) A commencer par l'art du forgeron qui, très souvent, est considéré comme un véritable magicien (voy. A. Réville, I, 40, H. Spencer, I, 542). Cf. d'ailleurs plus haut, t. XLIX, p. 315 seq. L'invention de l'agriculture est mentionnée aussitôt après ce mythe de l'éclipse (K, 59, et cf. *suprà*, t. LI, p. 416, n. 1).

5) K, 87 ; N, I, 59-60. Pour cette conception, d'ailleurs très répandue, cf. A. Espinas, *op. cit.* — Sans quitter le Japon, on trouve la même idée dans un curieux mythe aïnou. Il s'agit d'expliquer pourquoi la côte occidentale d'Ézo s'achève par des rochers incommodes, tandis que la côte orientale s'incline doucement vers la mer. C'est que l'île fut construite par un couple divin, et que la femme, chargée du rivage occidental, négligea sa tâche en parlant sans cesse (voy. Batchelor, p. 267).

6) N, I, 59. Cf. Dr W. N. Whitney, *Notes on the history of medical progress in Japan*, dans T, XII, part. 4 ; Hirata, dans T, III, app., p. 44 ; Aston, *op. cit.*, 63 ; etc.

7) N, I, 59. Il s'agit surtout d'écarter les calamités que nous avons déjà décrites (t. L, p. 338, n. 6 et p. 346, n. 2). Cf. aussi Florenz, *op. cit.*, p. 142, n. 76. D'après Hirata, *majinaï* viendrait de la racine *maji*, de *majirou*, se mêler, parce que les esprits entrent dans le corps du magicien.

8) Hirata attribue cette découverte à Soukouna-biko-na, en vertu d'une tra-

Szannoô et son fils, apportant des plantes nouvelles[1]; c'est le dieu sourcier, qui creusa partout des puits[2]. Tous ces dieux, à la fois magiciens et inventeurs[3], furent sans doute au début des personnages réels, dont la légende ne fit qu'agrandir la renommée[4]. Et ce sont aussi les étrangers, les hommes « étranges » qui tantôt apparaissent comme des sauvages bizarres[5], tantôt comme des êtres d'une essence supérieure[6], dans les deux cas, comme des kamis[7]. Enfin, c'est la race

dition qu'on pourrait fonder, à la rigueur, sur un passage du K, 239 (chanson à boire de l'impératrice Djinnghô). M. Chamberlain (*Kojiki*, Introd., p. LXIX) ne peut se résoudre à croire que les Japonais aient inventé le saké sans l'aide des Chinois. Mais le vieux mot employé pour désigner cette fabrication (*kamou*, mâcher), éveille d'étrange manière l'idée du procédé en usage pour la préparation du kava polynésien (sur cette étymologie, voir Chamberlain, *op. cit.*, p. 62, n. 16, et Florenz, *op. cit.*, p. 122, n. 9). Peut-être la race conquérante avait-elle gardé de ses origines océaniennes ce mode primitif, qui aurait été plus tard amélioré sous l'influence continentale.

1) Voir plus haut, t. I, p. 321 seq.

2) Mi-oui no kami. K, 75.

3) Soukouna-biko-na, le « merveilleux Petit prince », offre tous les caractères du sorcier. Ce nain mystérieux arrive, sur la crête des vagues (les épis de la mer, dit le K, 85), dans un minuscule bateau fait d'une baie en forme de calebasse; il est vêtu d'une peau d'oie sauvage (cf. le bienfaiteur Yehl, chez les Tlinkits, avec son plumage de grue, et le pouvoir de voler que s'attribuent les magiciens en général : Lang, 113, 368 seq.; Marillier, *Rev. philos.*, XLVIII, 238 : etc.). Le dieu des Épouvantails, aidé du Crapaud, peut seul révéler son nom, et l'on apprend que c'est un original, un enfant désobéissant qui a « glissé entre les doigts » de son père céleste; il vient alors en aide au puissant chef Oh-kouni-noushi, invente avec lui des choses merveilleuses; et quand sa mission est achevée, il disparaît dans une pirouette bizarre, bien conforme à l'agilité universelle des sorciers (voy. Lang, 145 et *pass.*) : il grimpe sur une tige de millet, et de là, il est emporté au loin, enlevé dans l'autre monde (N, I, 60; et cf. aussi, *ibid.*, 62).

4) Exemple : le caractère local des deux récits du N, I, 58-59.

5) Exemple : K, 137, 141, etc.

6) Exemple : N, I, 58, où le dieu importateur de plantes, Itakérou, semble bien être un personnage coréen. — Cf. l'origine coréenne de l'acupuncture, enseignée par un tigre en l'an 645, et dont le vulgarisateur, s'il avait vécu plus tôt, eût sans doute été divinisé au même titre que l'inventeur de la médecine en général (N, II, 190; et pour le rôle de l'acupuncture au Japon, Whitney, *loc. cit.*, 354 et *pass.*).

7) D'une part, en effet, les aborigènes refoulés par les conquérants sont appelés sans cesse « mauvais dieux », « démons », « dieux sauvages » (K,

conquérante elle-même qui se divinise tout entière : c'est le peuple tombé du ciel[1] qui proclame sa propre apothéose et qui se prétend la vraie race des dieux[2]. Mais ces éléments si divers de l'anthropomorphisme direct[3], le pouvoir des chefs politiques, la magie des sorciers, les dons des inventeurs, le choc des tribus, se fondent tous pour finir en un culte central qui est à la fois le résultat et la preuve de ses origines multiples : l'empereur, maître incontesté[4], grand-prêtre de la nation[5], descendant des aïeux illustres[6] et personnification suprême de toutes les gloires qui peuvent briller dans l'État[7], fait de tous ces rayons son auréole unique : il est

136, 145, 209, 211, 213, etc. ; N, I, 198, 202, 203, etc. ; R X, 59) ; et d'autre part, nous voyons adorer, çà et là, nombre de « divinités » coréennes (N, I, 11, 169, 225, 378) ; en attendant que plus tard, en pleine époque des Tokougawas, tel chrétien qui s'établit au Japon soit regardé comme une incarnation du dieu-singe (voy. T, XVI, part. 3, p. 212 et cf. *Handbook...*, 80).

1) Cette conception, très répandue d'ailleurs (voir H. Spencer, I, 547 seq.), est le thème central de toute la mythologie japonaise (K, 93-113). L'idée paraît si naturelle que tel « dieu céleste », interrogé par un « dieu terrestre », lui répond avec une tranquillité parfaite : « Je suis le frère aîné de l'auguste Amatéras, et maintenant je suis descendu du ciel » (K, 62). La transition entre le fait d'une immigration par voie maritime et la croyance à une descente du ciel est bien marquée dans la légende du dieu Nighi-haya-hi, qui « descendit du ciel dans un céleste bateau dur comme le roc » (N, I, 110-111, 128, et cf. Aston, II, 427).

2) Voir plus haut, t. XLIX, p. 22, n. 2. Sous cette opposition significative des « dieux célestes », c'est-à-dire des conquérants venus de la mer, et des « dieux terrestres », c'est-à-dire des aborigènes vaincus par eux, voir Satow, *Westminster Review*, n° cit., p. 49 seq.

3) « La *conception* de l'homme divin, dit H. Spencer, a partout pour antécédent la *perception* d'un homme puissant » (*op. cit.*, 560).

4) Remarquons à ce propos que *matsourigoto*, gouvernement, vient de *matsouri*, culte.

5) Les *nakatomis*, qui récitent le « céleste rituel » (N, I, 42, 45, 48, 79 et cf. R X, 60) ne sont que ses représentants. Nous y reviendrons au sujet du Culte.

6) A commencer par la déesse du Soleil (dans nos anciens documents, pour désigner l'empire japonais, emploi constant de l'expression : « succession du Soleil céleste ») ; si bien que, pour Motoori, l'empereur, étant en parfaite communion d'idées et de sentiments avec cette source de toute clarté, se trouve par là même infaillible (*Nahobi no Mitama*, T, III, app. p. 22).

7) Pour constater à quel point l'empereur résume ainsi toutes les traditions,

considéré comme le seul « dieu incarné [1] » ; il le croit lui-même et se donne ce titre [2] : tout ce qui l'entoure est sacré,

il suffit d'observer que, dans nos vieux recueils, les plus fameux héros sont toujours classés, comme personnages secondaires, sous le nom des empereurs dont ils ont illustré le règne (par exemple, dans le K. 201-226, toute la légende de Yamato-daké est intitulée : « empereur Keiko » ; et dans le K. 227-240, toute la légende de Djinnghô est intitulée « empereur Tchouaï », bien que les exploits de l'héroïne commencent justement à la mort de cet empereur). « Dans le Ciel, il n'y a pas deux soleils : dans l'État, pas deux souverains » (N, II, 178).

1) *Ara-hito-gami*. En 645, discours d'un personnage officiel à des ambassadeurs coréens : « Ceci est le mandat de l'empereur du Japon, qui gouverne le monde comme un *dieu incarné*. » (N, II, 198.) En 646, pétition d'un prince du sang : « L'empereur qui maintenant gouverne le Pays des huit îles comme une *divinité incarnée* a daigné demander à ton serviteur... » (N, II, 217.) Cette antique conception, si bien conservée dans l'expression populaire qui appelle l'empereur *Oh-kami* (Grand-dieu), reparaît nettement chez les shinntoïstes modernes. « Dans la vieille langue, écrit Motoori, l'empereur était désigné comme *dieu* ; et tel est bien en effet son véritable caractère » (voy. T, III, app. p. 24). « Le devoir des sujets, dit Hirata, consiste à imiter le *dieu incarné* qu'est leur souverain » (*ibid.*, 72). Nous avons par surcroît le témoignage externe de tous les observateurs européens du Japon, depuis le vieux Kæmpfer (voir plus bas, p. 39, n. 14), jusqu'à M. Chamberlain, qui note très justement, à l'aurore du XXe siècle, l'attitude « entirely reverential and distant, as to a god, » des Japonais envers leur souverain. (*Things japanese*, 280 ; et cf. à ce propos l'ancienne appellation de *toiro-tsou-kami*, « dieu éloigné », déjà signalée plus haut, t. XLIX, p. 29, n. 1.) Est-il besoin de rappeler que la même déification du chef vivant se retrouve, d'une part, chez les Chinois (de Groot, *op. cit.*, 570, 680, etc.), d'autre part chez les Océaniens (H. Spencer, I, 535, Frazer, trad. franç., I, 145 seq.), en particulier chez les Malais (Frazer, 149), et chez bien d'autres peuples encore (voir références de Marillier, dans *Rev. d'hist. des religions*, XXXVII, 393, n. 1). Au demeurant, sans même aller aussi loin, ne constatons-nous pas un culte analogue jusque chez les Français d'il y a cent ans ? « En 1792, écrit le maréchal Marmont, j'avais pour la personne du roi un sentiment difficile à définir, dont j'ai retrouvé la trace et, en quelque sorte, la puissance, vingt-deux ans plus tard ; un sentiment de dévouement avec un caractère presque religieux ; un respect inné, comme dû à un être d'un ordre *supérieur*. Le mot de roi avait alors une magie et une puissance que rien n'avait altérées... Cette religion de la royauté existait encore dans la masse de la nation... Cet amour devenait une espèce de *culte*. » (Taine, *Origines...*, *Le Régime moderne*, I, 13, n. 1.)

2) En 646, décret impérial qui commence ainsi : « Le *dieu incarné*, l'empereur Yamato-néko, qui gouverne l'univers, donne cet ordre aux ministres assemblées en sa présence... » (N, II, 210). En 647, autre édit officiel : « L'empire a été confié (par la déesse du Soleil à ses descendants), avec ces paroles :

« céleste »[1]; et parfois, de son vivant même, on voit s'ériger le tertre immense où il continuera d'être adoré [2].

« Mes enfants, *en leur qualité de dieux*, doivent gouverner ce pays »... C'est pourquoi nous avons maintenant le devoir, *en notre qualité de divinité céleste*, de régir et de décider... » (N, II, 226-227.) En 683, autre décret encore : « Voici l'ordre que nous donnons, nous l'empereur qui, comme un *dieu incarné*, gouverne les huit grandes régions » (N, II, 359); et pourtant, il s'agit de l'empereur Temmou, qui vient de supprimer la coutume de s'avancer vers le souverain en rampant sur les genoux (*ibid.*, 357-358).

1) Rappelons aussi que l'épithète *mi* est appliquée à tout ce qui concerne les dieux ou l'empereur, et que le mot *mikoto* est synonyme de *kami* (voy. Satow, dans T, VII, part. 2, p. 127, 129).

2) Exemple : l'empereur Ninntokou qui, d'après la chronologie traditionnelle, aurait fait élever son *misasaghi*, le plus grand de tous, vingt ans avant sa mort (N, I, 298-300.) Par contre, un noble ambitieux ayant bâti « son propre temple ancestral », on considère qu'il a ainsi empiété sur une prérogative impériale (N, II, 178).

Comme conclusion, donnons cette page du bon Kæmpfer, dont les naïvetés recèlent plus d'une idée juste : « S'il est vraisemblable, dit-il, que les premiers Japonnois sont descendus des Babyloniens, et que pendant qu'ils étoient à Babel, ils se formèrent quelques idées de la véritable Religion, de la création du Monde, et de son état avant ce temps-là, comme cela nous est enseigné dans l'Écriture sainte ; nous ne sommes pas moins fondés à supposer, que par le changement qui arriva dans leur langage, et par l'embarras et la fatigue d'un voyage si long et si ennuyeux, ces idées s'effacèrent presque entièrement de leur esprit; et que quand ils arrivèrent à cette extrémité de l'Orient, ils conçurent avec raison un profond respect pour leur Chef, qui les avait conduits si heureusement au travers de tant de dangers et de difficultés, et qu'après sa mort ils le déifièrent; et que dans la suite les autres grands hommes qui avoient bien mérité de leur Patrie, soit par leur prudence et leur sagesse, soit par leur courage et leurs actions héroïques, furent aussi mis au nombre des Kami, c'est-à-dire des Esprits immortels dignes des honneurs divins, et que pour en perpétuer la mémoire on leur bâtit des Mias, ou des Temples ; ce terme Mia, signifiant proprement la maison ou la demeure d'une Ame vivante. Le respect dû à ces grands hommes devint par succession de temps si général, qu'on a depuis toujours cru que ceux qui aimoient sincèrement leur Patrie, de quelque secte qu'ils fussent, étoient indispensablement obligés de donner des marques publiques de vénération pour leur vertu, et de reconnaissance pour les services importants qu'on avoit reçu d'eux, en visitant leurs Temples et se prosternant devant leurs Images, soit au jour consacré à leur mémoire, soit en d'autres temps convenables, pourvu qu'ils ne fussent pas dans un état d'impureté, et qu'ils eussent les dispositions nécessaires pour approcher de ces lieux saints. De sorte que ce qui n'avait été d'abord établi que comme un simple acte de respect et de gratitude, se changea par degrés en adoration et en culte religieux. Enfin, cette superstition fut poussée si loin, que les Mikad-

Nous retrouvons alors, dans le monde des esprits, à côté de ces mânes superbes, ceux de tous les héros qui jadis, eux aussi, avaient reçu un culte pendant leur vie, de tous les hommes fameux que le prestige impérial a su confisquer depuis en les intronisant dans la dynastie divine, mais dont il n'a pu abolir le vieux renom. Pêle-mêle, tous les aïeux aux prodigieux exploits et tous les grands bienfaiteurs, les conquérants des îles et les civilisateurs du pays, les dompteurs de monstres et les inventeurs, tous les hommes éminents dont la faveur populaire a transmis la mémoire et grandi l'image au cœur des nouvelles générations, reparaissent en triomphe, emplissent la mythologie de leur présence immortelle et se pressent, comme un essaim d'âmes brillantes, éternellement avides de gloire, pour réclamer le culte public qui leur est dû. En même temps, au-dessous de ce chœur éclatant où s'exalte et revit toute l'épopée nationale, une autre foule d'esprits, plus innombrable encore, vient peupler la terre des vivants. Ce sont les humbles mânes des familles obscures, les morts inconnus qui, par myriades, viennent partout bourdonner autour des pauvres huttes où de pieux descendants ont gardé leur souvenir; et dans chaque mai-

dos ou Empereurs Ecclésiastiques, descendus en ligne directe de ces grands Héros, et qu'on suppose avoir hérité de leurs excellentes qualités, sont regardés, dès qu'ils sont montés sur le Trône, comme les images vivantes de leurs Kamis ou Dieux, ou même comme de véritables Kamis, elevés à un degré de pureté et de sainteté si éminent, qu'aucun Gege (Gege est un terme de mépris, que les Kuge, c'est-à-dire les personnes de la Cour Ecclésiastique de l'Empereur, donnent aux Japonnois qui ne sont pas comme eux d'une extraction noble et divine) n'ose se présenter devant eux : ils croyent même que tous les autres Kamis ou Dieux du Pays sont obligés de l'aller visiter une fois par an, et de se tenir auprès de sa sacrée personne, quoique d'une manière invisible, pendant le dixième mois. Cela passe pour une vérité si constante, que durant ce mois-là, qu'ils appellent Kaminatsuki, c'est-à-dire, le mois sans Dieux, on ne célèbre aucune Fête, parce qu'on croit que les Dieux ne sont pas chez eux dans leurs Temples, mais à la Cour auprès du Dairi. Ce Pape Japonnois prétend aussi être le seul qui ait le pouvoir et l'autorité de déifier et canoniser les autres. » (*Hist. du Japon*, éd. de 1732, II, 4 ; et cf. d'autres descriptions analogues dans le *Rameau d'or*, I, 172 seq. : elles sont exactes, à part la vieille erreur sur la distinction du souverain spirituel et du souverain temporel, que M. Frazer répète p. 180 et *pass.*)

son, depuis le plus lointain fondateur de la lignée patriarcale jusqu'aux plus récents disparus, depuis le premier ancêtre dont la distance ne fait qu'accroître sans cesse l'autorité[1] jusqu'aux derniers parents défunts que la proximité du deuil rend plus chers[2], tous reçoivent ce culte intime qui, de plus en plus, sera la principale religion japonaise. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier cette multitude d'esprits humains qui d'ordinaire, à la différence des esprits naturels, ne se rattachent à aucun objet particulier et ne se laissent deviner que comme un peuple invisible, insaisissable. Nous avons observé déjà la naissance de ce groupe d'esprits[3]; et c'est seulement par l'analyse du culte privé, avec ses rites concrets, que nous pourrons mieux préciser leur image. Pour l'instant, mettons ensemble tous ces esprits sans individualité : esprits naturels, esprits humains, esprits indéterminés enfin, qui n'offrent même pas un de ces deux caractères vagues[4]; et pour

1) Voir sur ce point H. Spencer, *op. cit.*, I, 534.

2) A l'origine, évidemment, c'est la peur qui domine : on craint la contagion, « l'action du semblable sur le semblable » (voy. Marillier, *Rev. philos.*, XLVIII, 242); et comme le dit très justement M. Salomon Reinach (*Rev. d'hist. des religions*, XXXVIII, 79), on voudrait « tuer » le mort. Mais, chez les plus proches parents au moins, l'affection demeure aussi, triomphe de l'horreur première, éveille enfin cette piété si douce qui fait le charme du culte des ancêtres au Japon (voy. L. Hearn, *Kokoro*, 280 seq., 290, etc.). La transition peut être observée dans un des plus anciens mythes : aux funérailles du « Céleste jeune prince », sa veuve et ses enfants témoignent de la plus profonde douleur, tandis qu'un ami manifeste sa terreur du cadavre en démolissant, à coups de sabre et à coups de pieds, la hutte mortuaire (K, 97-98).

3) T. XLIX, 138 seq., 145 seq.

4) La distinction entre les esprits naturels et les âmes des morts est tout à fait universelle (voy. Marillier, *Rev. philos.*, XLVIII, 235; pour les Mélanésiens, en particulier, R. Codrington, *op. cit.*, 120 seq. : opposition des *vui* et des *tamaté*, dont le nom offre peut-être plus qu'une simple coïncidence avec le mot japonais *tama*, qui désigne l'âme humaine ; cf. aussi Lang, 340, 348, n. 4). Mais la conception primitive admet aussi des esprits neutres, flottants (voy. Marillier, *loc. cit.*, 234), dont la physionomie indécise peut s'expliquer notamment par le mélange des deux classes d'esprits dans la nature, surtout aux lieux solitaires (A. Réville, II, 215), et aussi par l'absence d'idées précises sur l'individualité des êtres. Ce dernier trait de l'intelligence primitive, qui a été remarqué un peut partout (G. H. Stout, *Unanalysed individuality as a dominant category in savage thought*, Munich, 1897, et *Rev. d'hist. des religions*, XXXV,

saisir au moins leur trait le plus général, prenons le seul cas où ils nous apparaissent sous une forme tangible, c'est-à-dire le cas où le fétichisme les fixe en des objets précis.

Pour bien comprendre la nature de ce procédé artificiel qui va lier un esprit, d'origine indépendante ou sorti d'une dépendance antérieure, à quelque point d'attache nouveau, il faut observer d'abord une autre conception, tout opposée en apparence, mais qui néanmoins mène au fétichisme par le plus droit chemin : c'est l'idée primitive des existences interchangeables[1], et par application, la croyance profonde à des métamorphoses sans fin[2]. Rien de plus naturel, pour nos vieux Japonais, que ces transformations perpétuelles des êtres[3]. A leurs yeux, point de limites absolues entre les di-

160; Marillier, même *Revue*, XXXVI, 236; Durkheim et Mauss, *loc. cit.*; etc.), et dont M. Percival Lowell (*The Soul of the Far East*, Boston, 1888) fait justement un caractère essentiel de la psychologie japonaise, a encore pour effet de donner naissance à la notion du dédoublement des âmes (*supra*, t. XLIX, p. 142, note; et cf. l'idée des trois âmes de l'homme chez les Chinois, de Groot, *op. cit.*, p. 20, n. 3 et *pass.*, comme chez les Malais, Wilken, *Iets over de Schedelvereering by de volken van den Indischen Archipel*, et dans *Rev. d'hist. des religions*, XX, 128). D'où il résulte que, dans le shinntoïsme, nous devons ajouter par surcroît, à la catégorie des âmes dégagées par la mort, une autre catégorie d'esprits humains : les âmes détachées pendant la vie.

1) Voir H. Spencer, I, 160 seq.

2) « Tout change, rien ne périt : le soufle vital erre d'un lieu dans un autre, anime tous les corps, l'animal après l'homme, l'homme après l'animal, et il ne meurt jamais ; comme la cire docile qui reçoit toutes les empreintes et sous des formes variées demeure toujours la même, l'âme aussi reste toujours la même, sous les diverses apparences des corps où elle émigre. Toute forme est éphémère. » (Ovide, *Métamorphoses*, XVe chant.) Cette doctrine pythagoricienne ne décrit même qu'un côté de la notion primitive qui, chez les anciens Grecs comme partout ailleurs, admet aussi aisément les transsubstanciations que les transformations proprement dites. En somme, tout se transpose dans le chœur des êtres : les corps comme les esprits.

3) L'hypothèse de Herbert Spencer d'après laquelle l'homme inculte, tout en distinguant fort bien l'animé de l'inanimé, aurait été induit en erreur par l'observation de certaines métamorphoses naturelles, au moins apparentes, peut contribuer à éclaircir le problème en ce qui touche le Japon. Prenons pour exemple le cas des insectes simulateurs, dont le principal moyen de défense consiste à imiter l'aspect d'un objet inerte (H. Spencer, I, 165 seq., 190, 202). La faune japonaise offre à cet égard une espèce caractéristique : l'araignée

vers groupes d'objets : tous peuvent se modifier, se transmuer les uns dans les autres; au point qu'en dépouillant nos anciens documents, nous pouvons en tirer un tableau logique, presque complet, de tous les genres de métamorphoses possibles. Métamorphoses d'un corps brut ou d'un phénomène physique en objet inorganique, en animal, en homme ou en dieu : une terre jaune se convertit en eau claire[1]; le tonnerre se change en poisson[2]; les rayons du soleil fécondent le sein d'une vierge, engendrent un enfant[3]; une pierre blanche devient une belle jeune fille[4]; d'autres pierres, à

jaune des champs qui, par sa couleur comme par la disposition de ses pattes, représente à s'y méprendre un épi de graminée desséché (voir H. Faulds, *Biological Notes*, T, VI, part. 2, p. 215.) Ajoutez l'aisance merveilleuse avec laquelle tel de ces insectes, lorsqu'il se sent menacé, se met en boule et fait le mort un instant, pour reprendre ensuite, soudainement, sa forme et son agilité habituelles : comment ne pas croire que, pendant le jour, cette araignée trompeuse « se fait petite », quitte à recouvrer, de nuit, sa vraie nature, celle d'un monstre énorme et dangereux? Et telle est en effet la croyance populaire (L. Hearn, *Glimpses of unfamiliar Japan*, II, 376).

1) N, II, 190. Peut-être n'y a-t-il, sous cet « art merveilleux » attribué à un magicien, que le récit défiguré des résultats obtenus par un sourcier habile ? D'autant plus que, d'après le texte, ce personnage aurait transformé « les montagnes stériles en montagnes verdoyantes. »

2) N, II, 147. Voir plus haut, t. L, p. 175, n. 2.

3) « Au bord de la lagune, au milieu du jour, une pauvre fille dormait. Alors les rayons du soleil, pareils aux traits d'un arc céleste (cf. *supra*, t. XLIX, p. 313), la frappèrent (in privatas partes impegerunt). Près de là un pauvre homme, trouvant ce spectacle étrange, ne cessait d'observer l'attitude de la jeune femme. Et cette dernière, ayant ainsi conçu au moment de sa sieste, donna naissance à un joyau rouge. Le pauvre homme qui l'avait vue lui demanda la permission d'emporter ce joyau ; et désormais, il le garda toujours, attaché à ses reins. » (K, 258-259; et cf. ci-dessous, p. 46, n. 1, où le joyau prend forme humaine.)

4) « Jadis, quand Tsounoga Arashito (un peintre coréen) était encore dans son pays, il sortit un jour dans la campagne avec un bœuf chargé d'outils agricoles. Mais le bœuf disparut soudain ; et en suivant sa trace, Arashito constata que les empreintes de ses pieds s'arrêtaient à un certain village. Or, il y avait là un vieillard, qui lui dit : « Le bœuf que tu cherches est entré ici ; les chefs du village l'ont abattu avec les instruments qu'il portait ; ils l'ont tué et mangé ; et ils ont décidé que si son propriétaire venait le réclamer, ils lui donneraient quelque chose à titre d'indemnité. S'ils t'interrogent sur ce que tu désires comme prix du bœuf, ne leur demande pas de trésors, mais dis-leur que tu veux avoir le dieu adoré par le village. Réponds ainsi. » Justement les chefs

volonté, sont enrichies d'un esprit, adorées aussitôt comme des personnes divines[1]. Métamorphoses d'une plante qui meurt, puis revit soudain[2]; qui devient un animal[3]; qui engendre même des dieux, comme le roseau primitif d'où surgirent de grandes divinités mystérieuses, au commencement de l'évolution[4]. Métamorphoses d'un animal en une pierre, en un autre animal, en un objet fabriqué, en un homme ou en un dieu encore : une tortue devient une pierre blanche[5]; un serpent d'eau, un daim[6]; un cheval vivant, cheval d'argile[7]; tandis qu'un être aquatique prend une vague forme

arrivaient, qui lui demandèrent ce qu'il voulait comme prix de son bœuf. Il répondit suivant le conseil du vieillard. Or, le dieu qu'ils adoraient était une pierre blanche. Ils donnèrent donc cette pierre blanche au maître du bœuf, qui l'emporta avec lui et la plaça dans sa chambre à coucher. Et cette pierre divine se transforma en une belle jeune fille. Sur quoi Arashito, grandement réjoui, désira s'unir à elle. Mais tandis qu'il s'était absenté, la jeune fille disparut tout à coup. Arashito, très alarmé, interrogea sa femme, disant : « Où est allée la jeune fille? » Sa femme répondit : « Elle est allée du côté de l'orient. » Il partit donc à sa recherche ; et à la fin, ayant vogué au loin sur la mer, il parvint à notre pays. La jeune fille qu'il poursuivait arriva à Naniha, où elle devint la divinité du temple de Himégoso. » (N, I, 168, dont la chronologie fantaisiste place en l'an 28 avant J.-C. cette vieille légende, intéressante à la fois au point de vue des métamorphoses, du fétichisme et des anciens rapports religieux entre la Corée et le Japon. Cf. aussi K, 259.)

1) N, I. 168, 169, etc.

2) « Par une parole magique (*oukébi*), il fit se flétrir, et par une parole magique, il ressuscita sur la pointe d'Amakashi un grand chêne aux feuilles luxuriantes. » (K, 194, où le même chef, Akétatsou, en quête de présages, fait tomber mort du haut d'un arbre un héron, puis, par une formule contraire, lui rend la vie.) Cf. aussi K, 44 ; N, II, 190.

3) On croit, par exemple, que les serpents rencontrés sur le chemin sont souvent des plantes transformées (*Ouakan Sandzai Dzoué*, XLV, 13, et *The Mamoushi*, par W.-C. de Lano Eastlake, dans T, XIII, part. 1, p. 75).

4) K, 15; N, I, 2, 4 et 5. Même idée chez les Amazoulous (A. Réville, I, 141, et cf. H. Spencer, I, 396).

5) « Comme l'empereur (Souininn) arrivait au logement de l'étape, une grosse tortue sortit de la rivière. Il leva sa lance et la poussa contre elle ; mais soudain, elle se changea en pierre blanche. Les courtisans dirent : « Si on y réfléchissait bien, on trouverait sans doute que cet évènement présage quelque chose. » (N, I, 182.)

6) C'est sous cette forme nouvelle que le serpent du N, I, 299 s'efforce de couler les calebasses d'Agata-mori (*supra*, t. L, p. 338, n. 1).

7) « Un certain Hiakson, rentrant chez lui au clair de lune, sur son cheval

humaine[1], un blaireau se change en un homme, qui chante[2], et un chien blanc en un sorcier[3]; nombre d'animaux enfin revêtent la nature divine[4]. Métamorphoses d'un objet fabri-

pie, passait au pied de la colline funèbre de Homouda (l'empereur Ohdjinn), lorsqu'il rencontra un cavalier monté sur un coursier rouge qui se précipitait comme un dragon volant, s'élançait d'un trait comme l'oie sauvage. La forme de l'animal était étrange et superbe ; son aspect, plein d'élégance, merveilleux. Hiakson s'approcha pour le mieux voir; et dans son cœur, il désirait le posséder. Il fouetta donc sa propre monture et la fit arriver à côté du coursier, tête contre tête, bride contre bride. Mais le cheval rouge prit les devants, faisant voler la terre et, d'un rapide galop, disparut dans le lointain, tandis que le cheval pie, aux pieds lents, restait bien en arrière. A ce moment le maître du coursier, sachant le désir de Hiakson, s'arrêta, échangea sa monture contre la sienne ; puis il prit congé et s'éloigna. Hiakson, plein de joie, se hâta vers sa demeure, mit la bête dans son écurie, la délivra de sa selle, lui donna à manger, et enfin se coucha. Mais au matin, le coursier rouge s'était métamorphosé en un cheval d'argile. Hiakson, étonné dans son cœur, retourna à la colline funèbre, où il retrouva son cheval pie au milieu d'autres chevaux de terre cuite. Il le reprit et, à sa place, laissa le cheval d'argile qu'il avait reçu. »(N, I, 357-358.) Cette curieuse aventure, que notre texte attribue à l'an 465 après J.-C., et où nous avons un bon exemple de métamorphose par changement de substance, se réfère évidemment à la coutume de dresser des hommes et des chevaux en terre cuite autour des *misasaghi*, depuis la suppression des victimes vivantes (voir plus haut, t. L, p. 334, n. 1) ; et cela étant, on devine assez le genre d'illusion qui inspira cette légende aux cerveaux du v[e] siècle, quand le passant attardé, plein d'effroi au long de l'énorme tombe et pressant le pas de sa monture, croyait voir courir à ses côtés ces hommes et ces chevaux de terre rouge que le clair de lune animait.

1) En 619, dans la rivière Gamô, on croit avoir vu « une créature qui avait l'apparence d'un homme »; et la même année, un pêcheur trouve dans ses filets « quelque chose qui ressemblait à un enfant, mais qui n'était ni un poisson, ni un être humain » (N, II, 147).

2) N, II, 155. M. Lang (*op. cit.*, 111) fait remarquer qu' « au Japon, les gens se changent surtout en renards et en blaireaux » ; mais il faut ajouter que cette croyance n'apparaît qu'après l'introduction des idées chinoises : notre récit est de l'an 627 (où les hommes, encore sous l'impression d'une famine, étaient prêts à croire tous les racontars). Plus tard, histoire fameuse du blaireau qui, dans un monastère, prit l'aspect d'une bouilloire à thé et, par ses bonds fantastiques, mit tous les moines en rumeur ; ceux-ci ayant vendu l'objet à un chaudronnier, l'animal reparaît et fait la fortune de son nouveau maître, qui l'exhibe comme une bête curieuse et sacrée tout ensemble (Mitford, *Tales of old Japan*, 175 seq.). Au XIX[e] siècle, Motoori rangera cette métamorphose particulière sur le même pied que les autres « merveilles de la nature », comme le vol des oiseaux ou l'éclosion des fleurs (voy. T, III, app., p. 30).

3) N, I, 361.

4) Voir plus haut, t. L, p. 337 seq., *pass.*

qué en une autre chose artificielle : un bateau devient une haie[1]; en une plante : la coiffure d'Izanaghi se transforme en raisins et son peigne en pousses de bambous[2], de même que les vêtements, l'arc et les flèches d'un jeune prince s'épanouissent en glycines fleuries[3]; en un être humain : un joyau brillant devient une vierge resplendissante[4]; en un dieu en-

1) K, 101 ; et cf. Satow, dans T, VII, part. 2, p. 128.

2) K, 36 ; N, I, 25.

3) Deux frères, aux noms bien japonais, le « Jeune homme de l'éclat sur les montagnes de l'automne » (rendues brillantes par les feuilles rouges des érables) et le « Jeune homme du brouillard sur les montagnes du printemps » (cette brume flottante qui met tant d'enchantements dans le paysage indigène), désirent l'un et l'autre épouser la « divine Vierge d'Idzoushi. » L'aîné ayant fait le pari que son cadet ne l'obtiendrait pas, ce dernier va se confier à sa mère. « Aussitôt la mère, ayant pris des fibres de glycine, tissa et cousit en une seule nuit un vêtement de dessus et de larges pantalons, des socques et des chaussures ; elle fit de pareille manière un arc et des flèches ; puis, ayant revêtu son fils de ce costume et l'ayant muni de ces armes, elle l'envoya à la maison de la jeune fille, où, soudain, tout son appareil, son arc et ses flèches, tout devint des glycines en fleurs. Alors le Jeune homme du brouillard sur les montagnes du printemps suspendit l'arc et les flèches à la demeure de la jeune fille. Et lorsque la Vierge d'Idzoushi, étonnée de voir ces fleurs, voulut les emporter dans sa chambre, il la suivit et l'épousa aussitôt. » (K, 263, où, comme on voit, la nature des fibres employées par la mère du héros rend la métamorphose plus vraisemblable.)

4) Il s'agit du joyau rouge qu'une pauvre fille avait conçu des rayons du soleil (*vid. sup.*, p. 43, n. 3). « Le pauvre homme, ayant planté un champ de riz dans une vallée, avait chargé un bœuf de provisions pour les laboureurs ; et il était arrivé au milieu de la vallée, lorsqu'il rencontra le fils du chef, Ama no hi-boko (Lance du soleil céleste), qui lui dit : « Pourquoi es-tu entré dans cette vallée avec un chargement de nourriture sur un bœuf? Tu veux sans doute tuer ce bœuf pour le manger? » Puis il saisit l'homme, et il allait l'emmener en prison, lorsque ce dernier lui répondit : « Je ne voulais pas tuer le bœuf : j'apportais seulement des provisions aux travailleurs qui sont dans les champs. » Cependant le fils du chef ne le laissait point partir. Alors, pour le corrompre il détacha le joyau qu'il avait à son côté et lui donna. Ama no hi-boko remit le pauvre homme en liberté ; il emporta le joyau chez lui, et le déposa près de sa couche. Mais soudain, le joyau se transforma en une belle jeune fille. Il l'épousa aussitôt, et fit d'elle sa femme principale » (K, 259. Légende qui d'ailleurs peut reposer sur une double confusion entre le nom significatif du prince et les rayons du soleil, comme entre l'idée de joyau rouge et celle d'enfant humain. En effet, dans une très vieille poésie (K, 128), la fille du dieu de l'Océan, pour dire à son époux qu'elle le préfère même à son enfant, s'exprime en ces termes :

fin : tous les objets personnels d'Izanaghi sont divinisés[1]; toutes les armes fameuses passent de l'épopée au culte[2] ; un sabre s'anime, se meut de lui-même, se dirige tout droit au temple qu'il s'est choisi[3]. Métamorphoses de l'être humain, de sa chair vivante ou morte, des parties de son corps et des manifestations physiologiques qui s'y lient, de son âme ou d'une de ses âmes, soit en choses du règne inorganique : le sang du Feu s'allume en étoiles[4], tandis que la main d'un héros s'écrase et se cristallise en un glaçon[5]; soit en plantes :

« Bien que les joyaux rouges soient si brillants que le cordon même qui les relie resplendit, l'auguste aspect de mon seigneur, pareil à de blancs joyaux, est plus enchanteur encore. ») Cf. aussi la légende où Szannoô, prenant les joyaux enroulés dans sa chevelure, les mâche, les met sur la paume de ses mains et produit ainsi des enfants (N, I, 51.)

1) K, 39-41, 43 ; N, I, 25-26.

2) K, 34, 63, 99, etc.

3) « Kiyo-hiko présenta à l'empereur le petit sabre d'Idzoushi (voir plus bas, p. 59-60), qui fut déposé dans le Trésor sacré. Mais plus tard, lorsque le Trésor fut ouvert pour l'inspection, le petit sabre avait disparu. Un messager fut donc envoyé à Kiyo-hiko, pour lui dire : « Le petit sabre que tu avais offert à l'empereur a disparu de lui-même. Serait-il par hasard venu chez toi? » Kiyo-hiko répondit : « La nuit dernière, le petit sabre s'est rendu, de sa propre volonté, à la maison de ton serviteur ; mais ce matin, il a disparu de nouveau. » L'empereur, frappé d'une terreur profonde, ne fit plus aucun effort pour le retrouver. Mais, dans la suite, le petit sabre d'Idzoushi vint de lui-même à l'île d'Awadji. Les habitants de l'île le regardèrent comme un dieu et lui élevèrent un temple, où l'on n'a cessé de l'adorer jusqu'à ce jour. » (N, I, 186, qui attribue ce miracle à l'an 59 de notre ère.)

4) Voir plus haut, t. L, p. 157.

5) Le céleste envoyé, Také-mika-dzoutchi, s'informe des rebelles qui pourraient s'opposer à la descente du fils des dieux. « Comme il parlait ainsi, le dieu Také-mi-na-gata (Brave-auguste-nom-ferme) arriva, portant sur le bout des doigts un rocher que mille hommes n'auraient pu soulever; et il dit : « Qui donc vient dans notre pays et parle secrètement? Je voudrais bien que nous fassions ensemble une épreuve de force. Pour commencer, donne-moi ton auguste main. » Et Také-mika-dzoutchi lui ayant livré sa main, l'attouchement de Také-mi-na-gata la changea aussitôt en un glaçon ; puis, il la transforma en une lame de sabre. Sur quoi Také-mika-dzoutchi, effrayé, se retira. » (K, 102. Také-mika-dzoutchi a ensuite sa revanche et, saisissant à son tour la main de son adversaire, il la brise « comme un jeune roseau » et la jette au loin ; en sorte qu'on peut également supposer, dans la première partie du récit, une simple métaphore dont la foi aux tours magiques des sorciers aurait fait une métamorphose.)

le cadavre de la déesse nourricière engendre les céréales[1], et les poils de Szannoô produisent les arbres à fruits[2]; soit en animaux : une femme devient serpent, la nuit de ses noces[3]; le gardien d'une colline funèbre se change en un daim blanc[4]; un brigand, brûlé vif, s'élance des flammes sous les apparences d'un chien furieux[5]; le corps même de Yamato-daké s'envole sous la forme d'un oiseau immaculé[6]; et un

1) Voir ci-dessus, t. LI, p. 4, n. 2, où nous avons constaté en même temps la naissance du ver à soie, ce qui s'accorde bien avec la croyance, si repandue, que la chair décomposée se transforme en vers (cf. H. Spencer, I, 167).

2) *Supra*, t. L, p. 320.

3) K, 197. Nous reviendrons sur ce mythe.

4) « Les gardiens du tertre de l'Oiseau blanc (voir plus bas, n. 3) furent détachés aux travaux publics. Et comme l'empereur s'approchait de l'endroit où ils étaient occupés, le gardien Méki fut soudain transformé en un daim blanc, qui s'enfuit. Alors l'empereur commanda, disant : « Ce mausolée a toujours été vide; c'est pourquoi je voulais en supprimer les gardiens et, pour la première fois, les utiliser comme ouvriers. Mais maintenant que j'ai vu ce mauvais présage, je suis rempli d'une crainte profonde. Qu'on laisse donc en paix ces gardiens du tertre. » Et il les donna au chef des Potiers (cf. plus haut, t. L, p. 334, n. 1). » (N. I, 297; récit dont l'origine prend une certaine vraisemblance lorsqu'on le rapproche d'autres passages où l'on voit des daims fréquenter ces tombes anciennes : K, 286, et N, I, 298).

5) Ce voleur de grands chemins, Ayashi no Ouomaro, avait aussi commis le dernier des crimes en négligeant de payer ses impôts. « C'est pourquoi l'empereur envoya Ohki no Omi, avec cent soldats qui ne craignaient pas la mort. Tous prirent des torches et, entourant la maison d'Ayashi, ils y mirent le feu. Mais voici que, du sein des flammes, surgit furieusement un chien blanc, qui poursuivit Ohki no Omi. Ce chien était grand comme un cheval. Pourtant le courage d'Ohki non Omi n'en fut point ébranlé. Il tira son sabre et tua le chien, qui aussitôt redevint Ayashi no Ouomaro » (N, I, 361). C'est la conception universelle du sorcier, qui peut se transformer, mais qui, blessé ou tué, doit reprendre sa vraie forme (voy Lang, 111; cf. aussi N, I, 299). Ici, un fait réel a pu servir de point de départ à la légende : au moment de l'incendie, sortie précipitée du chien d'Ayashi, qu'on prend d'abord pour Ayashi lui-même. De nos jours, en France, des paysans brûlent un arbre creux qu'ils croyaient hanté par des serpents : des oiseaux de nuit s'en échappent! (A. Couteaux, dans le *Temps* du 24 janvier 1899.)

6) Le héros vient de mourir, dans la terre d'Icé. « Ses augustes épouses et ses augustes enfants, qui demeuraient dans le Yamato, accoururent; et ils édifièrent un auguste tombeau; puis, se traînant dans les rizières qui l'environnaient, ils sanglotèrent ce chant : « La dioscorée rampe çà et là parmi les chaumes de riz, parmi les chaumes de riz qui entourent la tombe; mais hélas! c'est en vain

héros enseveli se réveille, reptile aux yeux flamboyants, pour

que nous nous traînons ainsi, et que nous pleurons, et que nous te parlons : car tu ne nous réponds pas! » Alors le prince mort se changea en un pluvier blanc, long de huit pieds; et prenant son essor dans le ciel, il s'envola vers le rivage. Et les impératrices et les augustes enfants, bien qu'ils eussent les pieds déchirés en foulant le chaume des bambous, oublièrent leur peine; et ils poursuivirent l'oiseau avec des lamentations. » Cette poursuite continue, d'abord à travers champs, puis dans la mer, où les parents s'avancent contre les vagues, « chancelants et flottants comme les herbes que bat le courant d'une grande rivière », puis de nouveau le long du rivage. Mais « l'oiseau s'envola bien loin de ce pays; et il s'arrêta à Shiki, dans la terre de Kafoutchi. Ils érigèrent donc là une auguste tombe, et ils l'y firent reposer (c'est-à-dire : lui bâtirent un temple); et cet auguste tombeau fut appelé Shiratori no misasaghi (le tertre de l'Oiseau blanc). Et cependant l'oiseau prit de nouveau son essor, monta dans le ciel et partit au loin. » (K, 221 seq.; et cf. N, I, 210 seq.) On pourrait croire que c'est seulement l'esprit du mort qui s'est transformé en oiseau blanc, comme dans la légende occidentale le Saint-Esprit en colombe; mais une variante du N indique bien qu'il s'agit du corps lui-même : « L'empereur appela ses ministres et, par leur entremise, donna pour instructions aux cent bureaux administratifs d'ensevelir le héros dans le misasaghi de la plaine Nobo, au pays d'Icé. Mais Yamato-daké, prenant la forme d'un oiseau blanc, sortit du misasaghi et s'envola vers la terre du Yamato. En conséquence, les ministres ouvrirent le cercueil; et en regardant à l'intérieur, ils virent qu'il n'y restait que des vêtements vides : il n'y avait plus de corps. » (N, I, 210.) C'est donc une résurrection complète. L'origine de cette légende est d'ailleurs facile à imaginer : on pleure devant un tombeau; soudain, un oiseau s'envole : c'est le mort qui s'enfuit; et de fait, M. Aston a remarqué que les pluviers sont nombreux autour de ces anciens tertres (*op. cit.*, p. 211, et cf. une curieuse anecdote du N, I, 217-218).

Quant à la croyance, plus précise, aux incarnations de l'âme après la mort, elle se retrouvera au Japon comme dans bien d'autres contrées. Incarnations d'âmes en des étoiles : voy. plus haut, t. I, p. 160; en 1878, le fameux Saïgo Takamori, chef des insurgés de Satsouma, se fait trancher la tête après une brillante défaite, et l'imagination populaire le met dans la planète Mars (Mounsey, *The Satsuma Rebellion*, 217 ; et cf., pour la généralité de cette conception, Tylor, *op. cit.*, II, 325; Waitz, III, 518; A. Réville, I, 350; Lang, 126; Marillier, dans *Rev. d'hist. des religions*, XXXVII, 398, n. 6, 399, n. 2; etc.). Incarnations d'âmes en des végétaux : touchante légende de l'arbre qui renfermait l'esprit d'une morte, et qui, une fois abattu, ne peut être soulevé par l'effort de trois cents hommes, tandis que l'enfant de la défunte y arrive tout de suite en prenant une branche dans sa petite main (L. Hearn, *Glimpses...*, II, 360; et cf., pour la même croyance ailleurs, en particulier aux Philippines, Marillier, *loc. cit.*, 373, Mallat, *Les Philippines*, I, 65). Incarnations d'âmes en des animaux : soit en des animaux plus ou moins redoutés, comme c'est le cas le plus universel (Marillier, *loc. cit.*, 385), à commencer par la Chine (de Groot, 661), et par exemple en des serpents (N, I, 296; cf. H. Spencer, I, 450 seq., Lang,

châtier ses meurtriers, devenus les violateurs de sa tombe[1]; soit encore en un objet fabriqué : une jeune princesse est convertie en un peigne, que son sauveur pique dans ses cheveux[2]; soit en un dieu, enfin : car sans parler des hommes regardés comme des dieux[3], ni des personnages sacrés qu'un

56, Marillier, *loc. cit.*, 216, etc.), en des crabes (les âmes de guerriers Taïra exterminés à la grande bataille navale de Dan-no-oura, en 1185, transformées en ces *héiké-gani* dont la carapace imite la visière d'un casque), en des grenouilles monstrueuses (les âmes des fidèles de Saïgo Takamori), en des insectes nuisibles (les *sanémoris*, dont le corps éveille l'image d'un heaume, et qui dévorent le riz parce que le héros Sanémori, du clan Ghennji, tombé de cheval dans une rizière, fut alors tué par son ennemi, ou encore les *shiwans*, qui détruisent les concombres parce que jadis un médecin, surpris dans une intrigue amoureuse, vit sa fuite arrêtée par une tige de concombre qui le fit tomber, atteindre et mettre à mort), bref en des animaux dont l'apparence étrange, jointe parfois à des méfaits véritables, répond bien à la crainte qu'inspirent toujours certains morts (voy. Griffis, *op. cit.*, 379, Hearn, II, 373, etc.); soit au contraire, incarnations en des animaux plus aimables, en des oiseaux surtout, dont le vol léger représente la nature même des esprits (voy. Tylor, II, 9, A. Réville, I, 254, 386, H. Spencer, I, 455 seq., Lang, 112, Frazer, trad. franç., I, 188 seq., avec références pour les Malais), et finalement, en particulier, en des oiseaux blancs, comme dans notre mythe (H. Spencer, I, 454, Frazer, I, 189). Cette conception de l'âme-oiseau, comme la plupart des croyances que nous venons d'indiquer, se développera surtout sous l'influence du bouddhisme et de la foi à la « métempsycose de tous les êtres vivants » (N, II, 149); et de même qu'on regardera le *hototoghisou* (coucou japonais) comme un oiseau mystérieux qui, chaque printemps, revient des collines de l'autre monde pour inviter les hommes à l'y suivre un jour, un moine du XIIIe siècle ne pourra plus entendre le cri d'un faisan dans les bois sans se demander « si c'est son père ou sa mère » (voy. le *Hôjiôki*, de Kamo Tchômei, T, XX, part. 2, p. 210).

1) « Les Emishi se révoltèrent, et Tamitchi fut envoyé contre eux; mais il eut le dessous et fut tué au port d'Ishimi Un de ses fidèles obtint son brassard et l'offrit à sa veuve, qui étreignit la relique, puis s'étrangla; et quand les hommes de ce temps apprirent ce fait, ils versèrent des larmes. Or, bientôt, les Emishi firent une nouvelle incursion; et ils creusèrent la tombe de Tamitchi. Mais un grand serpent, aux yeux étincelants, en sortit : il mordit les Emishi, qui tous furent atteints par son venin; en sorte que beaucoup périrent, et un ou deux seulement furent sauvés. C'est pourquoi les hommes de ce temps dirent : « Bien qu'il fût mort, Tamitchi a eu enfin sa vengeance. Comment peut-on dire que les morts sont inconscients? » (N, I, 296.) Ici encore, nous avons sans doute un fait réel, et très normal, à l'origine de la légende : un serpent qu'on dérange sort des pierres d'un tombeau (cf Lang, 111, n. 6.)

2) K, 62; N, I, 52. Cf. aussi K, 213. Nous y reviendrons au sujet de la Magie.

3) Soit pendant leur vie (*supra*, p. 33 seq.), soit après leur mort (p. 40, seq.).

dieu possède[1], ne voyons-nous pas les membres de Kagoutsoutchi ou les quartiers de son corps devenir des divinités nouvelles[2]; les souffles d'Izanaghi[3], ses crachats[4], les souillures dont il se lave[5], les sécrétions d'Izanami au cours de son agonie[6], l'haleine d'Amatéras et celle de Szannoô[7], toutes les manifestations physiques de ces existences divines donner naissance à des volées d'esprits; tandis qu'une des âmes d'Oh-kouni-noushi, objectivée et libérée dans l'espace, se détache de son être au point qu'il finit par l'adorer comme un dieu[8]. Métamorphoses enfin d'un dieu en un animal : des dieux montagnards se révèlent sous l'apparence d'un daim blanc[9], d'un sanglier blanc[10] ou d'un serpent monstrueux[11]; un dieu se change en cormoran[12]; un autre, en crocodile[13]; une déesse, en crocodile encore, ou en dragon[14]; d'un dieu en un objet fabriqué : un dieu amoureux se déguise en

1) Depuis Oudzoumé (K, 59) jusqu'à l'impératrice Djinnghô, que son premier ministre, le vieux Takéoutchi, appelle par exception du nom de « déesse » à un moment où, se trouvant en état d'inspiration, elle a par suite en elle des divinités (K, 230; cf. cependant l'emploi de cette expression dans d'autres cas où les personnes humaines désignées ne sont pas dans la même situation : par ex., à l'aube des temps historiques, K, 268, 292, 294, etc.).

2) Voir plus haut, t. L, p. 192 seq.

3) N, I, 22 (*supra*, t. L, p. 167), et aussi N, I, 31, 32.

4) N, I, 31. Cf. aussi N, I, 48.

5) K, 41-43.

6) K, 29; N, I, 21 (voir plus haut, t. L, p. 177 seq.). Autre métamorphose, dans le même ordre d'idées : « Izanaghi fit de l'eau contre un gros arbre, et cette eau se transforma aussitôt en une grande rivière. » (N, I, 25.)

7) K, 47 (*supra*, t. XLIX, p. 313).

8) Voir plus haut, t. XLIX, p. 142, note.

9) K, 213; N, I, 208 (*supra*, t. L, p. 325, n. 2).

10) K, 217.

11) N, I, 208-209. L'imagination grossit toujours la taille de ces bêtes mythiques : cf. le sanglier « grand comme un taureau » du K, 217, le chien « grand comme un cheval » du N, I, 361, ou l'oiseau « long de huit pieds » du K, 221.

12) « Le dieu aux Huit âmes prodigieuses (voir t. L, p. 180, n. 1) se changea en cormoran et plongea au fond de la mer. » (K, 104; et cf. *suprà*, t. XLIX, p. 27, n. 2, une métaphore qui a pu éveiller l'idée de cette métamorphose.)

13) N, I, 61.

14) K, 127, N, I, 104; et N, I, 95.

flèche[1]; d'un dieu en un être humain : le fils d'un grand dieu dégénère, n'est plus qu'un homme[2]. Ainsi, vue à travers le prisme du Shinntò, toute la nature subit une vaste anamorphose : les choses prennent des aspects bizarres, inattendus, s'échappent de la normale pour s'égarer à travers les plus étranges vicissitudes; et bien que les transpositions les plus fréquentes soient, comme on pouvait le prévoir, celles qui touchent surtout au monde vivant des dieux, des hommes et des bêtes illustres[3], il n'en est pas moins vrai qu'on ne saurait guère chercher un type de métamorphose quelconque sans le découvrir dans nos vieux recueils.

Les substances et les formes pouvant ainsi varier, et les esprits des choses pouvant par conséquent s'insinuer sans cesse en de nouvelles demeures, il suit de là que ces esprits vagabonds peuvent être fixés aussi, et d'une manière permanente, dans un objet de fantaisie choisi par l'adorateur. Si toute chose a un esprit, si tout esprit a la faculté de délaisser son enveloppe visible, et si tout autre objet peut devenir à son tour l'habitat de cet

1) La belle princesse Séya-datara a attiré les regards du « grand dieu de Mioua » (Oh-kouni-noushi transformé), « qui, quum pulchra puella oletum fecit, in sagittam rubro colore fucatam se convertit, et ab inferiori parte cloacæ ad usum faciendi oleti virginis privatas partes transfixit. Tunc pulchra virgo consternata est, et surrexit, et trepide fugit. Statim sagittam attulit, et juxta thalamum posuit. Subito sagitta formosus adolescens facta est, qui cito pulchram puellam sibi in matrimonio junxit, et filiam procreavit. » (K, 146. Cette fille du dieu et de la princesse épousera l'empereur Djimmou : K, 147-149. Cf. aussi K, 177-178, où un fils du dieu de Mioua, continuant les traditions paternelles, séduit en secret une autre princesse.) Mêmes legendes bizarres dans la mythologie grecque, où Zeus se change en serpent pour courtiser sa propre fille, en fourmi pour obtenir la fille de Clétor, etc. (voy. P. Decharme, *op. cit.*, 10 seq., Lang, 480 seq., etc.)

2) Oh-tata-néko, « fils d'un dieu », n'est qu'un mortel ordinaire (K, 177-178); et de même, I-souké-yori-himé, « fille d'un dieu », n'est qu'une princesse humaine (K, 146-147).

3) Sans vouloir établir une statistique précise sur la composition, plus ou moins fortuite, d'une mythologie, on peut cependant faire cette observation d'une manière sûre en comparant la masse relative des divers groupes de faits analysés ci-dessus, et où nous avons classé tous les cas de métamorphoses contenus dans la legende primitive. Mêmes proportions, en général, dans les autres mythologies, bien que telle religion, comme celle des anciens Grecs, renferme quantité de métamorphoses en plantes, ou telle autre, comme celle des Iroquois, nombre de métamorphoses en pierres (voy. Lang, 141, 144, 146).

esprit, il est clair que cette absence de relations nécessaires engendrera souvent des rapports artificiels, et que, dans l'immense mêlée où se jouent tant d'éléments divers, matériels ou spirituels, l'instinct religieux pourra nouer à son gré les unions les plus factices. D'où le fétichisme[1], avec ses esprits détachés de leur base logique et reliés ensuite à quelque objet anormal. Ce système bizarre, en effet, n'est pas un mode primitif de la pensée humaine ; il n'a rien de commun avec le vieux naturisme qui prêtait à toutes les choses de ce monde un esprit approprié. Il n'apparaît que comme une croyance secondaire, qui suppose l'animisme et qui en dérive[2], qui est même l'application la plus ingénieuse de ce dernier principe religieux : car dès qu'il admet l'existence de certains esprits bienveillants, l'homme veut les avoir à sa portée[3] ; et pour obtenir ce rapprochement, le procédé le plus simple n'est-il pas de se fabriquer à soi-même des génies spéciaux, intimes, familiers[4], en donnant par artifice à quelque objet matériel une vie spirituelle et divine ? La croyance aux métamorphoses vient en aide à ce moyen positif, et le fétichisme s'épanouit aussitôt comme un produit universel de l'imagination primitive[5].

Le fétiche est un objet portatif que le fidèle s'approprie pour s'assurer les services de l'esprit logé à l'intérieur. C'est en quelque sorte un dieu de poche. D'où une première dis-

1) *Fétiche*, du portugais *feitiço*, amulette, enu lui-même du latin *factitius*, fait avec la main, artificiel.

2) Voir sur ce point A. Réville, *Proleg.*, 130 seq., et *Religions des peuples non-civilisés*, I, 79 seq. ; H. Spencer, I, 440 ; Goblet d'Alviella, dans *Rev. d'hist. des religions*, XII, 4 seq., XVI, 368 ; etc.

3) Cf. plus haut, t. XLIX, p. 150.

4) Chez les Peaux-Rouges, la mère qui a perdu son enfant le remplace quelquefois par une poupée, qu'elle entoure des mêmes tendresses (voy. Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, p. 14). Cette invention touchante est à l'instinct maternel ce qu'est au besoin religieux, d'une manière plus générale, le fétiche.

5) Dans la région qui nous occupe, on peut l'observer d'une part en Chine (de Groot, 72, 377), en Corée, à Saghalien, à Ezo (Griffis, 25, 26), d'autre part chez les Océaniens (par ex., pour les Maoris, R. Taylor, *op. cit.*, 65 seq.).

tinction à établir entre cet objet divin et une autre espèce d'objets merveilleux, plus ancienne encore, à savoir les amulettes et les talismans. Le fétiche, en effet, est regardé comme conscient ; et la meilleure preuve, c'est que, s'il joue mal son rôle, son adorateur le bat pour l'en punir[1]. L'amulette,

1) Ces mauvais traitements peuvent être observés quelquefois à l'heure présente (voy. Griffis, p. 271). Quant à l'ancien Shinntô, si l'histoire japonaise néglige d'illustrer les coups qui purent atteindre de menus fétiches privés, elle s'étend au moins sur les aventures qu'eurent à subir les premiers objets bouddhiques importés. En 552, une statue de « Shaka », en cuivre mêlé d'or, est envoyée de Corée à l'empereur Kimmëi, qui ne sait s'il doit lui rendre un culte. Avec cet instinct scientifique qui sommeille déjà au fond de l'antique magie, nos vieux shinntoïstes décident d'avoirs recours à la méthode expérimentale. Le prince Soga, voyant qu'on admire partout le Bouddha à l'étranger, s'est déclaré prêt à recevoir la statue chez lui, malgré les prédictions de malheur des partisans de la tradition qui craignent la colère des dieux autochtones. « Qu'on lui donne l'idole, dit l'empereur, et qu'il l'adore à titre d'essai. » La maison de Soga représente ainsi le premier temple bouddhique. Survient une peste affreuse : les hommes meurent par milliers, et les nationalistes triomphent. « Faites ce que vous voudrez », dit l'empereur. En conséquence, on précipite la statue dans le courant du canal de Naniwa, et on met le feu à son temple. Là-dessus, incendie subit de la grande salle du palais ; et c'est pourquoi, dès l'année suivante, un morceau de bois miraculeux est converti en deux idoles nouvelles (N, II, 66-68). En 584, sous le règne de Bidatsou, une relique merveilleuse vient à paraître sur le maigre festin de trois religieuses bouddhistes. Un second Soga, fils du précédent, « pour faire une expérience », dépose la relique sur une enclume et la frappe à tour de bras avec un puissant marteau. Comme il n'arrive pas à l'écraser, il la jette à l'eau : mais elle flotte ou s'enfonce au gré des assistants étonnés : « et ce fut, dit le narrateur, le commencement du Bouddhisme. » (N, II, 102.) L'année d'après, Soga, ayant bâti une pagode et placé la relique au haut du pilier central, tombe malade ; et sur l'avis d'un devin qu'approuve d'ailleurs l'empereur lui-même, il adore une statue de pierre de Mirokou (le Messie Maitreya) qu'on avait reçue de Corée. Sur quoi, épidémie qui décime tout le peuple et ranime l'espoir des conservateurs. « Vous avez raison, dit l'empereur : qu'on cesse donc de pratiquer le bouddhisme. » On brûle la pagode et l'ancien temple ; on détruit la statue, dont on disperse les cendres ; on se moque de Soga, et les religieuses, nues, sont fouettées en public. Mais alors l'empereur, les fonctionnaires, les gens du vulgaire sont tous frappés d'ulcérations douloureuses, et Soga ne parvient pas à guérir. « Tu peux, dit l'empereur, pratiquer ta religion pour toi seul, sans faire de propagande. » Cependant le souverain lui-même disparaît, et devant son cercueil, la dispute continue, en attendant l'avènement de son successeur qui, nous dit-on, « croyait au bouddhisme en révérant le Shinntô. » (N, II, 101-106.) Toutes ces alternatives font assez ressortir l'état d'esprit fétichiste. Ces

le talisman, au contraire, sont des choses impersonnelles, douées de certaines vertus occultes, mais qu'on n'adore pas comme des dieux. Cette dernière catégorie d'objets se subdivise à son tour en deux types différents : l'amulette proprement dite, dont la mission consiste à écarter les influences malfaisantes ; et le talisman, dont l'action s'exerce sur les choses pour en changer la nature ou le cours [1]. Amulette et talisman se touchent d'ailleurs de fort près, se rejoignent bien souvent sur une limite indécise ; et finalement, comme tous deux recèlent des forces qui ne demandent qu'à prendre conscience d'elles-mêmes, ils tendent à devenir parfois de véritables fétiches dans l'esprit de leur possesseur. C'est du moins ce qu'on voit dans notre vieux Shinntô, où cette forme d'évolution apparaît avec une netteté particulière.

En effet, nous pouvons y observer d'abord toutes les variétés d'objets magiques, depuis les amulettes les plus vagues [2] jusqu'aux talismans les plus précis. Ce sont, pour commencer, les éternels charmes de longue vie, de santé, de prospérité [3]. Déjà, les rites antiques font briller à nos yeux les colliers de pierres étincelantes que les prêtres suspendaient aux quatre angles d'une grande salle du palais, puis en divers endroits des appartements impériaux, pour chasser les esprits impurs [4] ; nous retrouvons ensuite ces porte-bonheur durant

idoles, ces reliques sont des fétiches, parce qu'on leur élève des temples et qu'on les bat. Voy. d'ailleurs, d'une manière plus générale, A. Réville, I, 87; H. Spencer, I, 427; pour la Chine, de Groot, 72, 377; etc.

1) Voir A. Réville, I, 79 seq., 87, 97, 178, etc., et dans *Rev. d'hist. des religions*, XI, 94.

2) Exemple : la « pierre de perfection » *(tarou tama)*, qui peut suffire à tous les besoins de son possesseur (cf. plus bas, p. 59, n. 1).

3) Le Japonais primitif, comme l'Hindou védique (V. Henry, *op. cit.*, 80), est dominé par la joie de vivre, donc par le désir de vivre longtemps (R VIII, 194, etc.); c'est seulement sous l'influence du bouddhisme qu'une ombre grise s'étendra sur les hautes classes de la société, sans pouvoir d'ailleurs assombrir le merveilleux optimisme de la masse.

4) A la fête pour la Prospérité du Grand Palais (*Ohtono-Hogaï*), après diverses cérémonies préparatoires, le cortège des *nakatomi* (prêtres lecteurs des rituels), des *imibé* (prêtres abstinents) et des vestales pénétrait dans la « Salle de bienveillance et de longue vie » (un des principaux bâtiments du palais).

toute l'histoire japonaise, de plus en plus nombreux à mesure que l'abondance des documents nous laisse mieux connaître les usages des particuliers[1] ; nous constatons enfin, dans la vie d'aujourd'hui, le prodigieux développement de ces amulettes, et nous les apercevons alors de toutes parts : aux mains des prêtres qui les vendent par millions[2], au côté des enfants[3], à la ceinture des hommes[4], sur les murs des maisons

Tandis qu'une des vestales répandait çà et là des grains de riz et des gouttes de saké (cf. plus haut, t. I., p. 324, n. 4), les *imibé* tiraient de quatre boîtes les joyaux sacrés et les suspendaient aux coins de la salle. Pendant ce temps, les *nakatomi* récitaient à voix basse (cf. en Polynésie, A. Réville, II, 108) le rituel du jour, célébrant entre autres choses « les innombrables cordons de grains porte-bonheur, que les joailliers sacrés fabriquèrent en prenant grand soin d'éviter toute pollution et d'observer une propreté parfaite » (R VIII, 195). La procession allait ensuite à la salle de bains de l'empereur, puis à son privé, pour y accomplir les mêmes purifications. (Description de la fête, au IXe siècle : T, IX, part. 2, p. 192-193.)

1. Par exemple, au XVIIIe siècle, le philosophe Mouro Kiousô critique ces superstitions qui dominent encore la classe élevée. « J'ai remarqué, dit-il, des amulettes de bonne fortune, apportées chaque année des temples en vogue, à l'entrée des demeures de samouraïs fameux. Mais ces guerriers n'en ont pas moins été tués ou condamnés : ou bien leur lignée a été détruite, leur maison éteinte ; et beaucoup aussi ont été frappés par la honte et le malheur. C'est qu'ils n'avaient pas appris ce qu'est vraiment la fortune, et qu'ils se reposaient follement sur ces prières ou ces amulettes, qu'on devrait laisser aux femmes. Mais hélas ! maintenant, tout le monde est égaré : ceux qui devraient enseigner, les samouraïs, et d'autres, placés plus haut encore ! » (*Mélanges de Sourougadaï*, dans t. XX, part. 1, p. 64-65.) Il faut d'ailleurs tenir compte, dans le développement de la croyance aux amulettes, des influences étrangères qui vinrent compliquer et renforcer à cet égard les anciennes idées nationales (voir, pour la Chine, de Groot, index, v° amulettes ; et par exemple, au grand temple de Nikkô, images de tapirs contre la peste, *Handbook...*, p. 445).

2) Exemple : les temples d'Icé débités en menus morceaux (T, II, 101, 102, 104). Quant aux temples bouddhiques, quel est le voyageur européen qui n'a pas trouvé moyen d'indemniser, d'une manière détournée, les prêtres qui lui avaient montré leurs richesses, en leur achetant quelques paquets d'amulettes au moment du départ ?

3) Dans le sachet de brocart (*kintchakou*) dont le charme intérieur (*mamori-fouda*) les empêchera surtout d'être renversés ou enlevés dans la rue ; ce qui ne fait pas oublier d'ailleurs la plaquette de métal (*maïgho-fouda*) qu'on leur attache, pour plus de sûreté, avec le nom et l'adresse, en vue du cas où ils se perdraient en chemin. (Voy. Chamberlain, *Things japanese*, 117.)

4. Dans la boîte à médicaments, la blague à tabac, la bourse de l'homme du peuple ou du bourgeois ; ou bien encore, sous la casquette du soldat (Griffis,

où elles tiennent lieu d'assurances contre l'incendie, la foudre, le vol, l'épidémie, les démons [1], sur la traverse intérieure des portes [2], sur l'autel domestique même, où triomphent les saintes amulettes rapportées d'Icé [3]. Puis, comme transition, nos recueils nous montrent des objets plus spéciaux, qui sont pourtant encore des préservatifs : le sabre de vie de Szannoô, son arc et ses flèches de vie [4] ; ou encore, dans la même légende, les écharpes que la fille de ce dieu donne à Oh-kouninoushi, et qui, agitées par trois fois, éloignent les serpents, les mille-pattes ou les guêpes [5]. Le briquet que la grande-prêtresse du Soleil avait mis dans un « auguste sac », et qui sauve Yamato-daké enveloppé par le feu des hautes herbes [6], offre encore davantage le caractère d'un talisman proprement dit. Enfin, comme talismans très nets, dominateurs de la nature, nous avons l'écharpe qui déchaîne les vents

24, 26, qui rappelle aussi l'usage thérapeutique d'avaler des amulettes en papier ; et cf. Chamberlain, *Notes on some minor Japanese religious practices*, dans *Journ. of the Anthrop. Inst.*, mai 1893).

1) Voy. Griffis, qui pense que sept millions de maisons doivent être soumises à ce système d'assurances (*The Mikado's Empire*, 440). Cf. C. Fossey, *La Magie assyrienne*, 104-108 ; de Groot, *op. cit.*, 596 seq. ; etc.

2) Voy. Griffis, *Religions of Japan*, 25.

3) Ce sont surtout des fragments de la baguette purificatoire des prêtres qu'on met ainsi dans le *kami-dana* (voy. Satow, T, II, 102, et Florenz, T, XXVII, 20 et *pass.*). Ces amulettes (*oh-haraï*) sont distribuées deux fois l'an à la fête de la Grande Purification, et en principe, elles ne sont valables que pour six mois ; après quoi, le fidèle doit les jeter à la rivière ou à la mer, ou bien les brûler, les employer par exemple à allumer le feu du bain préparé pour les *miko* (vestales), après leurs danses sacrées à la fête patronale du dieu local (*oudji-gami*) ; pour les remplacer, enfin, chaque père de famille devrait refaire, en personne, le long voyage d'Icé. En fait, les mêmes *oh-haraï* restent sur l'autel domestique un an ou même davantage ; et depuis la suppression officielle des *oshi* (vendeurs d'amulettes) dont le métier consistait jadis à les répandre dans le pays (voy. Kæmpfer, II, 41-42), des agences assurent ce service.

4) *Ikou-tatchi*, *ikou-youmi-ya*, c'est-à-dire, suivant l'interprétation déjà donnée par Motoori (T, VII, part. 2, p. 126), des armes qui confèrent la longévité à leur possesseur. (K, 74.) Cf. les vêtements et autres objets de longévité en Chine (Frazer, trad. franç., I, 47-48) ; dans l'Inde antique, les amulettes en forme de javelot, dirigées contre certaines maladies (V. Henry, 206).

5) K, 72. Cf. plus haut, t. L, p. 339, n. 2.

6) K, 210-211. Cf. plus haut, t. L, p. 185, n. 2, *in fine*.

et l'écharpe qui les arrête[1] : l'écharpe qui soulève les vagues et l'écharpe qui les abat[2] ; le joyau qui fait monter la marée et le joyau qui la fait refluer[3] ; en même temps

1) K, 261. Cette magie des vents est un des thèmes familiers de la sorcellerie primitive (voy. Frazer, trad. franç., I, 128-130), et l'emploi de morceaux d'étoffe que l'on agite intervient assez souvent dans ce cas (*ibid.*, 128, 129). Dans une autre légende, le dieu de l'Océan enseigne à Ho-ouori le moyen de faire souffler la tempête en sifflant sur le rivage, de l'apaiser ensuite en cessant de siffler (N, I, 106-107 ; et cf. Frazer, I, 130).

2) K, *ibid.* (Cf. note suivante.)

3) *Shiho-mitsou-tama* et *shiho-hirou-tama*. K, 124-125, N, I, 94, 99-100, 103 ; et cf. plus haut, t. I, p. 187, n. 3. Suivant les instructions du dieu de l'Océan, tantôt Ho-ouori sort le premier joyau pour noyer son frère, tantôt il exhibe le second joyau pour le sauver, jusqu'au moment où Ho-deri demande grâce. Le vaincu se barbouille alors de terre rouge, et commence une pantomime où il représente par des gestes appropriés les diverses phases de sa noyade. D'où une danse fameuse, que les *haya-hito* (« hommes-faucons », à la fois gardes impériaux et bouffons de cour) exécutaient souvent au VIIIe siècle, et qui s'est d'ailleurs transmise jusqu'à nos jours (K, 125, N, I, 94, 107, pour la pantomime ; pour ses acteurs, K, 118, N, I, 100, signalant leurs aboiements bizarres à certaines cérémonies, 305, 375, etc. ; et cf. A. Bénazet, *op. cit.*, 48-50). Cette glorification d'une vieille légende élevée à la pleine lumière du drame sacré montre assez l'importance qu'avait gardée, dans l'imagination japonaise, le souvenir des deux précieux talismans. Il ne s'agissait pourtant ici que d'une conception assez élémentaire : un homme englouti par les eaux que le sorcier fait monter comme il fait souffler les vents (voy. en effet, N, I, 98, cf. Bouché-Leclercq, I, 184, Lang, 103 seq., etc.). Mais la magie des marées comporte, chez d'autres peuples, une idée inverse, et fort curieuse : la notion qu'une harmonie mystérieuse existe entre la vie humaine et le flux ou le reflux de la mer. A ce nouveau point de vue, c'est quand la mer monte qu'on naît, qu'on devient fort, qu'on prospère ; c'est lorsqu'elle descend qu'on perd son énergie, qu'on tombe malade et qu'on meurt. Cette étrange théorie, qui se retrouve partout, depuis la Grèce antique jusqu'à la Bretagne moderne (voy. Frazer, trad. franç., I, 45 seq.), et depuis l'Angleterre (Shakespeare, *Henry V*, acte 2, sc. 3, Dickens, *David Copperfield*, ch. 30) jusqu'en Chine (de Groot, 491 sq.), aux Indes néerlandaises et aux îles de la Reine Charlotte (Frazer, *ibid.*, 46-47), apparaît au Japon aussi dans le plus ancien récit d'envoûtement que nous aient laissé nos vieilles annales. Le « Jeune homme du brouillard sur les montagnes du printemps » vient d'obtenir la vierge d'Idzoushi (voy. plus haut, p. 45, n. 7), et son frère aîné, plein de jalousie, refuse d'exécuter les termes de leur gageure. La mère prend le cadet sous sa protection, et lui enseigne les moyens d'envoûter l'aîné pour l'amener à se repentir. Un de ces procédés consiste à prendre des pierres dans le lit de la rivière voisine, à les mouiller de saumure et à dire ensuite cette imprécation : « De même que l'eau de la mer monte, puis se retire, élève-toi et sois abaissé ! » Et en effet, le jeune homme « se dessèche, se fane, tombe malade et reste gisant

que, dans le domaine humain, un très vieux mythe nous cite les dix « trésors célestes » qui, secoués par le fils des dieux suivant les instructions d'Amatéras elle-même, doivent ressusciter les morts[1]. Mais tous ces objets magiques sont déjà de vrais fétiches en puissance ; et lorsque la légende sacrée nous énumère les objets précieux qu'Ama no hi-boko apporta de Corée[2], elle ajoute aussitôt que « ces choses fu-

pendant huit années », jusqu'au moment où la mère, touchée de ses larmes, renverse la malédiction et « apaise son corps. » (K, 264.) M. Chamberlain, ne songeant pas à la croyance générale que nous avons signalée, rapproche à tort des talismans du dieu de la Mer ce mode d'envoûtement, qui repose sur un principe tout contraire. Dans l'histoire des frères ennemis, on prend des pierres de rivière, sans doute parce qu'elles ont déjà quelque chose d'aquatique, peut-être aussi parce que ce sont des pierres polies (voy. Victor Henry, *op. cit.*, 55, et cf., *ibid.*, 227); on les assimile ensuite à l'élément marin en les trempant dans de la saumure ; et dès lors, la victime se trouve livrée à l'enchantement comme un galet du rivage, que les caprices des flots soulèvent dans leur vie puissante ou laissent retomber, glisser vers l'ombre et la mort.

1) D'après le *Kioudjiki*, II, 2 : un miroir de la pleine mer, un miroir du rivage, un sabre de huit empans, un joyau de naissance, un joyau de retour de la mort, un joyau de perfection, un joyau du chemin de retour, une nageoire de monstre marin, une aile d'abeille, et une nageoire (ou aile) de diverses espèces. (Cf., pour les joyaux, R I, 114, et dans T, VII, part. 2, p. 125-126, les savants commentaires de Satow, qui ne se trompe qu'en regardant ces objets magiques comme des épithètes d'Amateras; pour les miroirs, voir note suivante.) La déesse du Soleil donne alors à Ninighi ces instructions : « En cas de maladie, dis à ces dix trésors : « *Hi, fou, mi, yo, itsou, mou, nana, ya, kokono, tari* » (ou, d'après une autre version : « *Hi, fou, mi, yo, i, mou, na, ya, ko, to* », c.-à-d., dans l'un et l'autre cas : un, deux, trois, quatre, cinq, six, sept, huit, neuf, dix ; cf. T, II, 117). Puis, secoue-les *youra-youra* (onomatopée). Et si tu fais ainsi, les morts reviendront à la vie. » Cette révélation nous est donnée comme l'origine du rite qui consistait à secouer (*fourou*) les objets magiques, et qui était représenté à l'époque historique par la cérémonie appelée *mitama-fourishiki* (secouement des augustes joyaux), en vue de renouveler les forces de l'empereur et de prolonger sa vie (voy. Aston, sur N, II, 373, où cette fête nous est signalée en l'an 685).

2) Pour ce dieu, voir plus haut, p. 46, n. 1. D'après le N, I, 168, ces objets consistent en trois pierres magiques, un petit sabre et une lance d'Idzoushi, un miroir du soleil et un *kouma-himoroghi* (cf. aussi N, I, 169 et 185). La liste, toute différente, du K, 261, énumère, outre deux colliers et les écharpes que nous avons déjà rencontrées (p. 57-58), un miroir de la pleine mer et un miroir du rivage (voy. aussi note précédente). Les armes d'Idzoushi étaient peut-être de pierre (voy. en effet N, I, 185). Le *himoroghi* est une branche de cléyère

rent déposées dans le pays de Tajima, et faites choses divines pour jamais[1] ». « Ce sont là, dit un autre texte[2], les huit grandes divinités d'Idzoushi », le district des « pierres sacrées »[3]. Ainsi, par un progrès normal dont nos documents nous donnent la vision très claire, l'amulette ou le talisman peuvent devenir des fétiches, et même des fétiches nationaux.

Nous arrivons ainsi aux fétiches proprement dits, c'est-à-dire aux choses magiques animées. Ces fétiches sont des objets qu'on personnifie parce qu'on les regarde comme la demeure d'un esprit : examinons donc l'esprit, puis sa demeure. Quel peut être l'esprit ? Un esprit quelconque, soit indéterminé, soit déterminé, et dans ce dernier cas, soit

dressée, avec papiers retombants, et qu'entoure un petit espace libre fermé par une clôture (cf. cette enceinte sacrée au *téménos*, au *templum*, et voy. Aston, *op. cit.*, I, pp. 81, n. 9 et 82, n. 1 ; Florenz, *op. cit.*, p. 197, n. 66, et dans T, XXVII, part. 1, pp. 8, 32 et *pass.*) Quant aux miroirs de la pleine mer et du rivage (*oki tsou kagami* et *hé tsou kagami*), si nous les rapprochons du miroir du soleil (*hi-kagami*) qui tient leur place dans le passage correspondant du N, et si nous évoquons aussi le souvenir du miroir qui joue un si grand rôle dans la légende de l'éclipse (voy. plus haut, t. XLIX, pp. 315, 317), peut-être ne serons-nous pas trop éloignés de la vérité en supposant que ces miroirs magiques étaient destinés à faire briller le soleil. Cette hypothèse serait en harmonie avec l'esprit du contexte (écharpes qui commandent aux vents et aux flots) ; et en même temps, elle s'accorderait très bien avec certaines coutumes océaniennes. En effet, tandis qu'aux îles Fidji on lie des herbes pour arrêter le soleil (ce qui correspond aux *shimé-naoa* du récit japonais), aux îles de Banks on emploie, pour obtenir sa lumière, une pierre ronde, ornée de rubans, qu'on suspend à un arbre élevé (ce qui rappelle non moins exactement le miroir que les divinités shinntoïstes accrochèrent, entre les joyaux magiques et les bandelettes propitiatoires, aux branches du *sakaki* sacré). La pierre circulaire des Océaniens s'appelle d'ailleurs « pierre du soleil » (Frazer, trad. franç., I, 125 et cf. 126), de même que notre « miroir du soleil », qui est pareillement un astre factice (voy. en effet N, I, 46). Dans le mythe de l'éclipse, c'est surtout le miroir qui avait attiré la déesse; lorsqu'elle donne l'empire à son petit-fils, c'est le même miroir qu'elle lui confère, comme un reflet de son être (K, 109); et par conséquent, les deux miroirs que le *Kioudjiki* lui fait octroyer au même Ninighi, dans la même occasion, doivent bien avoir la même nature et la même fonction que ce vieil instrument de magie solaire.

1) N, I, 168, et cf. 186.
2) K, 261.
3) Voir plus bas, p. 216, n. 5.

naturel, soit humain. L'étude du vieux Shinntô contredit en effet la thèse exclusive, et par suite fausse, qui n'admettait ici que les âmes des morts [1]; et tout au contraire, dans la plupart des cas, ce sont des esprits naturels qui viennent hanter nos fétiches [2]. Les simples talismans dont l'énergie intime finit par être divinisée suffisent amplement à l'établir [3]. Mais en d'autres cas aussi, ce sont des esprits humains qui vont animer les choses. Je n'en veux pour preuve que la vieille coutume de mettre une perle ou un joyau dans la bouche des morts, afin de recueillir leur âme et de la fixer sur un soutien précieux [4]. Toutes sortes d'esprits peuvent donc se loger dans

1) H. Spencer, I, 416 seq., 435, 444. — Est-il besoin de réfuter la théorie plus récente, mais encore moins soutenable, qui regarde le fétichisme comme dérivé d'un totémisme initial? D'après F. B. Jevons (*op. cit.*, 137 seq.), l'autel où l'on évoquait le dieu par des libations sanglantes aurait été lui-même divinisé, quand le sens du sacrifice fut perdu. Mais, sans insister même sur le caractère primitif et direct du culte des pierres en général (voy. Marillier, *Rev. d'hist. des religions*, XXXVII, 227), il nous suffira de constater qu'au Japon ce culte existe alors que le totémisme y reste inconnu. On pourrait faire la même observation pour bien d'autres pays, à commencer par l'Inde antique, où le fétichisme apparaît aussi, mais où M. Victor Henry n'a pu découvrir la plus légère trace de totémisme (voy. *op. cit.*, Préface, pp. XXIV seq.)

2) Supposons qu'un coquillage soit vénéré parce qu'il rend le bruit de la mer : la voix de ce fétiche serait, sans contredit, la voix même de la nature. Or, cette conception se retrouve dans un récit du K, 285 (voir plus bas, p. 62, n. 4). — Même variété d'ailleurs dans l'origine des esprits fétiches chez les Polynésiens, les Sibériens, etc... (voy. Goblet d'Alviella, dans *Rev. d'hist. des religions*, XII, 15, 16).

3) De même que certaines vertus des plantes conduisent à les diviniser (voy. plus haut, t. L, p. 324), de même, dans un ordre d'idées moins général, les propriétés physiques d'un talisman mènent tout droit à son adoration comme fétiche.

4) Au Guatemala, quand mourait un grand seigneur, on lui mettait aussitôt une *pierre précieuse* dans la bouche, soit après la mort, soit même avant, pour recevoir son dernier soupir. Au Mexique, on plaçait à côté du cadavre une *perle*, qui devait lui servir de cœur, c'est-à-dire d'âme, dans l'au-delà. (Références dans H. Spencer, I, 432). Or, chose curieuse, la même pratique se retrouve dans un passage du N, qui nous la donne comme une coutume japonaise et chinoise tout à la fois, et qui réunit dans sa description la pierre et la perle américaines. Il s'agit des mesures prises, en 646, par l'empereur Kôtokou pour mettre un frein aux dépenses exagérées qu'entraînaient les funérailles; et entre autres prohibitions, à l'appui desquelles le souverain invoque l'exemple

les fétiches ; et nous allons voir qu'inversement ces esprits peuvent s'introduire dans toutes sortes d'objets.

En effet, peut devenir fétiche toute chose mobilière et susceptible d'appropriation. Il faut et il suffit que l'objet soit transportable et qu'on puisse s'en faire un dieu particulier : peu importent ses autres caractères. Nous allons donc trouver, dans le fétichisme japonais, les objets les plus disparates, choisis et élevés à cette dignité de petits dieux pour les motifs les plus divers. Ce sera tantôt en raison de leur matière, comme les pierres précieuses[1] ; tantôt en raison de leur forme, comme tel caillou qui offre l'aspect d'un animal[2] ; tantôt en raison de leur couleur, comme les joyaux rouges

d'un prince du « Pays occidental », se trouve justement celle de « *déposer dans la bouche du mort des perles ou des pierres précieuses* » (N, II, 218). Cette coutume religieuse se rattache peut-être à la notion japonaise de l'âme-joyau (*tama*), et en tout cas, elle ne put que renforcer la confusion des deux idees en un mot unique. Elle nous rappelle aussi le joyau, pierre ou perle, dont certaines légendes firent l'âme du dragon, depuis les Romains (Pline, *Hist. nat.*, l. XXXVII, ch. 10) jusqu'aux Chinois (de Groot, 369, 385). Mais ce qu'elle met surtout en relief, c'est l'éternel désir d'assurer « cette vie obscure et indéfinissable qui recommence dans la tombe », de perpétuer l'existence du fantôme « qui risquait toujours de se dissoudre et de s'évaporer s'il ne trouvait un appui matériel où s'attacher et se prendre » (Georges Perrot, dans *Rev. des deux mondes*, 1er fév. 1881, p. 581 seq.). Ce qui est vrai des Égyptiens, avec leurs momies et leurs statues, l'est aussi de maint autre peuple, et notamment des Japonais. « La croyance originelle, dit Herbert Spencer, est que, de même qu'un cadavre, ou une momie, ou une effigie, peut être occupé par un esprit, de même aussi une pierre peut l'être » (*op. cit.*, 432). Dans le N, I, 213, nous avons vu un cadavre confisqué par les gens d'un village, qui s'en font un fétiche (*supra*, t. XLIX, p. 147, n. 4). Dans le N, II, 385, 388, une couronne de joyaux, qui porte le nom significatif de *mikaghé* (ombre auguste), devient, sur le tombeau provisoire de Djitô, le support visible de son âme, et c'est « en regardant cette couronne comme son ombre » (*tama-kadzoura kaghé ni mietsoutsou*) que l'impératrice s'adresse aux mânes du défunt. Enfin, en attendant l'importation de la tablette funéraire où les Chinois attachent une des trois âmes du mort (voy. plus haut, t. XLIX, p. 146, n. 3 et t. LII, p. 41, n. 2), nos Japonais emploient déjà le procédé ingénieux qui consiste à capter le souffle humain en le fixant sur des gemmes. Nous avons ainsi dans leur ancienne histoire religieuse, sans dépasser même le VIIe siècle, toute l'évolution en raccourci.

1) Par exemple, K, 56.

2) A Enoshima, *gama-ishi*, « pierre-grenouille » (voy. L. Hearn, I, 89) ; au Yoshiwara de Tokio, *byakko-séki*, « pierre-renard blanc », qui protège ce quartier spécial (*Nightless City*, 26) ; etc. (Cf. Lang, 379.)

ou blancs, reflets de l'éclat solaire [1]; tantôt en raison de quelque propriété secondaire, comme le son étrange d'un certain luth [2]. Ce pourra être aussi à cause des circonstances dans lesquelles ils furent découverts [3] ou importés [4]; ou à cause des services qu'ils pouvaient rendre à leur maître [5]; ou à cause de la gloire qu'un possesseur illustre fit rejaillir sur eux [6]; ou à cause du rôle brillant qu'ils avaient joué dans la mythologie nationale [7]. D'une manière générale, c'est surtout en tant qu'objets insolites [8] qu'ils seront adorés, parce que l'étonnement et l'admiration sont des sentiments qui mènent droit au culte. « Ces trésors, dit l'empereur Souïninn parlant des fétiches de Tajima [9], furent faits trésors divins, à l'origine,

1) K, 56, 259, etc.; N, I, 168, 169, 182, 185, etc. (Cf. *Japan Mail*, 14 nov. 1903, p. 525-526).

2) Sous Ninntokou, un arbre géant est employé à la construction d'un navire, le « Karano », avec lequel, matin et soir, les gens de la maison impériale vont chercher l'eau fraîche à l'île d'Awadji. Après de longs services, le vaisseau est hors d'usage : on le démolit et on l'utilise comme bois de chauffage pour fabriquer du sel. Mais il reste un fragment qui ne veut pas brûler, ce qui apparaît à tous comme un miracle. On présente ce morceau à l'empereur, qui ordonne d'en faire un luth (*koto*). L'instrument s'entend sept lieues à la ronde; il semble avoir gardé de ses origines un retentissement marin; et quand l'ongle gratte ses cordes, on croirait écouter « le bruissement (*saya-saya*) des plantes humides froissées contre les rocs du port de Youra » (dans l'île d'Awadji). K, 285, et cf. N, I, 268-269. — Dans le même ordre d'idées, les colliers-fétiches de la légende sont admirés, non seulement en raison de leur éclat, mais aussi à cause de leur « aimable grillottis », comme eût dit saint François de Sales; et c'est ainsi qu'Amatéras ou Szannoô ont soin de faire tinter leurs joyaux au moment d'engendrer des divinités nouvelles (K, 47-48; cf. aussi le vieux rite décrit ci-dessus, p. 59, n. 1). — Enfin, après le son, l'odeur aussi a pu jouer un certain rôle (cf. H. Spencer, I, 431), par exemple dans le cas des peignes adorés comme une espèce de prolongement de la personne vivante qui les avait en quelque sorte imprégnés de son essence (voy. K, 213).

3) Dans le corps d'un blaireau, on trouve une pierre précieuse : elle est présentée à l'empereur, puis déposée au temple d'Iso-no-kami (N, I, 184-185). Comme exemple moderne, voy. T, III, app., p. 68.

4) K, 269; N, I, 169.

5) K, 119, etc.

6) K, 135, 210, etc.

7) K, 58, etc.

8) Voir sur ce point H. Spencer, I, 433 seq., et cf. plus haut, t. XLIX, p. 132, n. 2.

9) Apportés de la Corée par Ama no hi-boko (voir plus haut, p. 59, n. 2).

parce que le peuple de cette province vit qu'ils étaient admirables[1] ». On ne saurait mieux définir la genèse habituelle de tous les fétiches en général.

Si nous essayons de les classer en quelques grandes catégories, nous trouvons tout d'abord les objets naturels, et en première ligne, parmi eux, les fétiches d'origine minérale. Les pierres, en effet, solides et durables, sont un élément favori du fétichisme indigène ; surtout les pierres précieuses, que nous pouvons ranger avec les objets naturels, parce qu'ici la valeur de la matière, bien que d'ordinaire peu élevée[2], l'emporte cependant sur celle d'un travail grossier. Ces pierres précieuses composent les fameux colliers qu'on voit étinceler, qu'on entend tinter à travers toutes nos légendes[3], et qui souvent deviennent des fétiches certains[4] ; d'autres fois elles apparaissent, isolées, avec le même caractère, comme dans le groupe illustre des grands trésors d'Idzoushi, où divers joyaux tiennent le premier rang[5]. Mais pas n'est besoin de gemmes recherchées pour obtenir l'adoration primitive : les pierres communes suffisent, et une pierre blanche quelconque peut être prise comme dieu par un village entier[6]. Viennent ensuite les fétiches d'origine végétale : un arbre d'aspect bizarre[7], une racine étrange[8], peut-être une

1) N, I, 185.

2) M. Tsouboï a remarqué, en effet, que parmi les nombreuses matières dont se composent les *magatama* (*supra*, t. XLIX, p. 312, n. 4), ce sont surtout le jaspe, l'agate, certains marbres inférieurs qui semblent dominer à l'époque la plus ancienne. (Cf. aussi Satow, dans T, IX, part. 2, p. 198; Aston, *op. cit.*, I, p. 38 et 49; Florenz, *op. cit.*, p. 85, n. 36; etc.)

3) K, 43, 47, 56, 99, etc. (Cf. *Rev. d'hist. des religions*, XXXIX, 333).

4) Par exemple, K, 43, 108, 261, etc. (Cf. Lang, p. 188).

5) K, 261; N, I, 168-169, 185. Idzoushi semble bien venir de *idzou-ishi*, « pierre sacrée ». Les divers fetiches adorés dans ce district portent le nom commun de « trésors de joyaux ». (Il est vrai que nos anciens Japonais qualifiaient de « gemmée » toute chose précieuse quelconque : la lance d'Izanaghi, K, 18, le vase des servantes de la princesse Toyo-tama, K, 121, etc.). En tout cas, dans les listes des trésors d'Idzoushi, les joyaux sont cités avant les autres objets.

6) N, I, 168. Voir ci-dessus, p. 195, n. 4.

7) N, I, 298, 297, II, 187, etc. Cf. A. Réville, I, 217; H. Spencer, I, 433; Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, p. 4; etc.

8) Voir plus haut, t. L, p. 413, n. 2. Cf. A. Réville, I, 81.

calebasse[1] ou une poignée de cendres tirées du bois dont on faisait les cercueils[2] ; et de nos jours encore le paysan japonais qui, au moment de commencer son travail, veut se donner la protection d'un fétiche, dressera aussi volontiers sur la limite de son champ une baguette de bois qu'un éclat de roc[3]. Fétiches d'origine animale, enfin : une perle éclatante[4], le plus souvent, mais au besoin aussi, une simple chenille[5]. Après quoi, il ne reste plus que l'homme, dont le

1) Certains faits que nous avons déjà signalés (*supra*, t. L, p. 178, n. 3, et surtout p. 338, n. 1) rappellent de bien près les calebasses-fétiches qu'on adore en divers pays (voy. A. Réville, I, 371).

2) K, 231. Voy. plus haut, t. L, p. 322, n. 5 : cendres de podocarpe que, sur l'ordre des dieux, l'impératrice Djinnghô met dans une gourde pour apaiser les vagues de la mer ; or, cf. Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, p. 15, n. 5 et p. 21, n. 1.

3) Observé par M. Griffis (*op. cit.*, p. 23).

4) La perle est signalée plus d'une fois dans nos textes, soit comme simple objet précieux (N, II, 27, 34), soit comme une merveille qui offre un caractère sacré (N, I, 219, 323). Cf., pour l'Inde, V. Henry, 90 ; pour la Chine, de Groot, 195. Mais l'observation la plus curieuse est celle du voyageur chinois qui, en l'an 600, admire au Japon des perles « de couleur sombre, grosses comme un œuf de poule, qui brillent la nuit et qui, à ce qu'on prétend, sont des yeux de poisson. » Peut-être s'agissait-il, en réalité, d'yeux de monstre marin pareils à ceux qu'on a récemment tirés des vieilles momies du Pérou, encore frais d'apparence et sentant l'eau de mer. (Voy. E. H. Parker, *op. cit.*, p. 45.)

5) « Un homme des environs de la rivière Fouji, dans la région de l'est, nommé Ohfou Bé no Oh, pressait les autres villageois d'adorer un insecte, disant : « Ceci est le dieu du monde éternel. Ceux qui l'adorent auront longévité et richesses. » Alors les sorciers et les magiciens, se prétendant inspirés, dirent : « Ceux qui adorent ce dieu du monde éternel, s'ils sont pauvres, deviendront riches ; et s'ils sont vieux, ils seront jeunes de nouveau. » Ils persuadèrent ainsi aux gens du peuple de jeter à la porte tous les objets précieux de leur maison et de mettre au bord du chemin leur vin de riz, leurs légumes, leurs animaux domestiques ; et ils leur firent crier : « Les nouvelles richesses sont venues ! » Soit dans les campagnes, soit même dans la capitale, on se procurait l'insecte du monde éternel, et, le déposant en un endroit purifié, on demandait le bonheur avec des chants et des danses. Les hommes abandonnèrent ainsi leurs trésors, sans nul motif ; les pertes et le gaspillage furent poussés aux dernières limites. Mais sur ces entrefaites, Kahakatsou, Kadono no Hada no Miyakko, fut irrité que le peuple eût été ainsi trompé, et il frappa Ohfou Bé no Oh. Les sorciers et les magiciens, intimidés, cessèrent de prêcher ce culte. Et les hommes de ce temps composèrent une chanson : « Oudzoumasa (c. à. d. Hada no Miyakko) a exécuté le dieu du monde éternel, celui qui, nous disait-on, était le vrai dieu des dieux ! » Cet insecte, qui vit d'ordinaire sur l'oranger, et parfois sur le *hosoki*, avait plus de dix centimètres de longueur et presque la

cadavre pourra encore servir au même usage religieux[1].

Nous distinguons ensuite une seconde classe de fétiches : ceux dont l'esprit réside en des objets fabriqués. Parmi ces derniers objets, les plus susceptibles de recevoir un culte seront sans doute ceux que l'adorateur n'aura pas faits de ses propres mains ou qu'il n'aura pas vu faire sous ses yeux, c'est-à-dire les produits d'une industrie étrangère[2]. Si, à cette heure même, les bonnes gens de la campagne japonaise, apercevant pour la première fois une maison construite à l'européenne, s'inclinent devant elle avec des prières et lui font l'offrande religieuse d'un liard[3], à plus forte raison les hommes des temps primitifs, émerveillés en face des brillantes importations coréennes, durent-ils s'approprier ces objets portatifs comme des fétiches de prédilection et les adorer dans la naïveté de leur cœur : nous savons en effet qu'ils leur élevèrent des temples[4]. Mais le besoin de se créer des divinités familières devait les conduire à entourer d'un semblable culte les objets mêmes qu'ils avaient fabriqués ; et cette tendance devait surtout devenir une inclination irrésistible dans le cas des objets intimes, personnels, qui étaient leurs serviteurs les plus utiles et leurs compagnons les plus chers. Le hameçon du pêcheur, l'arc et les flèches du chasseur, étaient des amulettes bien proches parentes des fétiches[5] ; et combien plus encore les armes du guerrier, les

grosseur du pouce ; il était vert comme l'herbe, avec des points noirs, et ressemblait tout à fait au ver à soie. » (N, II, 188-189, qui place en l'an 644 ce cas curieux d'épidémie religieuse).

1) N, I, 213. Voir plus haut, t. XLIX, p. 147, n. 4. Cf. H. Spencer, I, 416, seq.

2) Est-il besoin de rappeler le culte rendu aux premiers objets de provenance européenne par les peuples qui ne connaissaient pas encore notre civilisation ? Voir par ex. A. Réville, I, 81 seq.

3) Noté par M. G. W. Knox (Griffis, *op. cit.*, 382). Cf. H. Spencer, I, 433 (adoration d'un navire européen), etc.

4) Voy. plus haut, p. 211, n. 2 et p. 60, n. 1.

5) Exemple : la légende du K. 119 seq. (*supra*, t. L, p. 187, n. 3). Ho-déri et Ho-ori échangent leurs « fortunes » (*satchi*, vieux mot vague qui signifie à la fois : bonheur, habileté ou chance particulière, chose qu'on se procure par ce talent spécial, instrument à l'aide duquel on obtient cette réussite habituelle) ;

sabres bien-aimés qui, dans l'attaque furieuse ou dans la défense tremblante, l'avaient tant de fois couvert de gloire ou sauvé de ses ennemis[1] ! Que manque-t-il donc encore à ces objets magiques pour qu'ils se fassent divinités magiciennes et qu'ils nous apparaissent, d'une manière évidente, comme des fétiches proprement dits ? Il faut qu'abandonnant la vague obscurité des choses individuelles que l'histoire néglige, ils reçoivent des hommes mêmes qui vont les adorer une plus large consécration. Il faut que leur renom s'étende à un groupe nombreux, à un village, à un district honoré pour ses traditions antiques[2] ; mieux encore, à quelque puissante famille de chefs ou de prêtres héréditaires[3], à une lignée fameuse dont ils seront le trésor suprême, où ils seront transmis comme un legs vénéré à travers les générations[4]. Que

en sorte que le hameçon de ce pêcheur, l'arc et les flèches de ce chasseur sont conçus en même temps comme des porte-bonheur personnels. Ainsi s'expliquent les sentiments de l'aîné lorsque son cadet vient de perdre le vieux hameçon qu'il lui avait confié. « Le cadet, brisant le grand sabre dont il était ceint augustement, en fit cinq cents hameçons, qu'il offrit en compensation à l'aîné; mais celui-ci ne voulait pas les prendre. Alors le cadet fit un millier de hameçons; mais l'aîné s'obstinait à les refuser, disant : « Je veux mon véritable hameçon originaire. » (K, 120-121.) Pour achever d'éclairer ce texte, il suffit de constater que, chez les Indiens d'Amérique, on préfère le hameçon unique avec lequel on a pris un gros poisson à une poignée de hameçons qui n'ont pas encore servi (Lubbock, *op. cit.*, p. 31). Enfin, de même qu'un bon hameçon fait la fortune de son possesseur, un mauvais hameçon, sur lequel on a jeté un sort, cause sa perte (K, 123-124; N, I, 99-100). Cf., dans l'Inde, les prières du laboureur à sa charrue, du pêcheur à son filet, etc... (A. Barth, *loc. cit.*, pour l'Inde antique; H. Spencer, I, 439-440, pour l'Inde moderne).

1) K, 63, 74, 134, 210 seq., etc. Cf. Lubbock, 31, 314, etc.

2) Par ex., K, 261.

3) Sous le règne de Soudjinn, au sommet d'une montagne, un esprit vêtu de blanc, armé d'une lance blanche, apparaît et réclame des offrandes en termes obscurs. C'est Také-mika-dzoutchi, le dieu-sabre qui prépara la voie au petit-fils des dieux (vid. sup., t. L, p. 422, n. 6 et t. LI, p. 47, n. 3). Un *nakatomi*, Kikikatsou, explique l'oracle en ce sens que, si lui-même est désigné pour rendre ce culte, l'empereur étendra partout sa domination. En conséquence, Kikikatsou devient le premier grand-prêtre de Také-mika-dzoutchi, qui se trouve annexé comme dieu ancestral par les Nakatomis d'abord, puis par une branche de leur clan, la grande famille des Foujiwaras. (Récit du *Hitatchi Foudoki*, commenté par Sir Ernest Satow dans T, VII, part. 4, p. 411 seq.)

4) Pour cette évolution, cf. A. Réville, I, 82-84.

cette famille arrive à dominer les autres, à se manifester comme le clan souverain auquel tout se ramène et dont tout dépend : ces objets domestiques deviendront peu à peu le patrimoine commun de la tribu tout entière et seront adorés comme grands fétiches publics.

C'est ainsi que nombre d'objets, naturels ou artificiels, passent de la légende dans les temples. Pour les énumérer, il faudrait redire toute la mythologie du Shinntô. Indiquons seulement, comme objet naturel, la pierre de Djinnghô, que le village d'Ito conservait[1] ; comme objets fabriqués, le sabre de Djimmou et les mille « Compagnons nus », « trésors divins » du temple d'Iso-no-kami[2]. Le gohei lui-même, cet objet sacré où se résume tout le culte shinntoïste, et qui à l'origine n'avait sans doute pour fonction que d'attirer les esprits comme une pointe appelle la foudre, ne devient-il pas ensuite le siège permanent des dieux et enfin un dieu véritable, un fétiche immense et multiple, le fétiche suprême de la tribu[3] ? Mais entre tous les objets fameux dont se compose

1) « Tandis que l'organisation (de la Corée conquise par l'héroïne) n'était pas encore achevée, l'enfant dont elle était enceinte fut sur le point de naître. Aussitôt, pour retenir son auguste sein, elle prit une pierre et l'enveloppa dans la ceinture de son vêtement ; et l'auguste enfant ne vint au monde que lorsqu'elle eut fait la traversée et atteint la terre de Tsoukoushi » (K, 233 ; N, I, 229). Les commentateurs européens s'égaient volontiers de cet incident. En réalité, je crois qu'il s'agit ici, non d'une fantaisie individuelle, mais d'un procédé magique également employé dans l'Inde antique (V. Henry, *op. cit.*, 137) et en Assyrie (C. Fossey, *op. cit.*, 110). Quant à l'adoration de cette pierre merveilleuse, elle n'est pas plus absurde que, par exemple, celle de la pierre avalée par Cronos, qu'on conservait, à Delphes, enveloppée de laine, et que les Grecs pieux oignaient d'huile comme Jacob la pierre de Bethel (P. Decharme, *op. cit.*, 7, 36 ; et cf. Lang, *op. cit.*, 254, 281). — Le K et le N ne parlent que d'une seule pierre, qui se trouvait au bord de la route d'Ito ; mais la tradition populaire attacha ce culte à deux pierres blanches, en forme d'œuf et longues d'un pied, qui finirent par être volées.

2) K, 135 ; N, I, 183-184.

3) Voir plus haut, t. XLIX, p. 315 ; et cf. Satow, dans T, II, p. 109, 110, 115. Remarquons ici la ressemblance du *gohei*, cette baguette dressée d'où retombent des bandelettes de papier découpé, avec l'*inao* de saule des Aïnous (Batchelor, 60, 87, 192), avec la baguette analogue de certaines tribus de l'Inde (sir Harry Parkes, T, II, 122), etc. Les étoffes suspendues qui furent le prototype du gohei lui-même offrent un parallèle non moins significatif avec les ru-

l'arsenal du fétichisme indigène, il en est trois qui, par leur origine, leur histoire mythique et leur place dans les annales du pays, exigent une mention particulière : ce sont les trois insignes du pouvoir impérial, le miroir, le sabre et le joyau de la maison souveraine.

Le miroir sacré est celui qui, dans le mythe de l'éclipse, fit reparaître la déesse du Soleil[1] : c'est un talisman devenu fétiche[2]. Bientôt, en effet, Amatéras elle-même le confère à Ninighi en des termes qui montrent bien que son âme y est attachée[3]. « Regarde-le, dit-elle, comme mon auguste esprit, et révère-le comme si tu adorais en ma présence[4] ». Ou encore : « Qu'il soit avec toi dans ta demeure, sur ta natte ; qu'il te soit sacré[5] ! » Et lorsqu'elle adjoint à son petit-fils, pour l'accompagner sur la terre, deux autres dieux qui justement sont les aïeux des grands sorciers nationaux : « Veillez sur moi, leur ordonne-t-elle ; prenez soin tous deux de ce miroir et gardez-le bien[6] ». Cependant, plus tard, un souverain timoré,

bans du fétichisme nègre (Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, p. 14, n. 1) ou les bandelettes de l'idolâtrie antique (Maury, *Rel. de la Grèce ant.*, II, p. 44).

1) Cette identification résulte à la fois du K (109) et du N (I, 48), qui nous dit que le miroir de l'éclipse « est la grande divinité qu'on adore à Icé ». Cet objet sacré offrant un léger défaut, on l'explique tout naturellement par l'hypothèse d'un coup qu'il reçut en s'entre-choquant avec la porte de la caverne (N, I, 48). — Le nom exact du miroir est *Ya-ta kagami*. M. Chamberlain (p. 56, n. 23) traduit : « miroir de huit pieds » (de diamètre). Sir Ernest Satow (T, IX, part. 2, p. 197) : « miroir aux angles nombreux ». M. Florenz (p. 98, n. 24) : « miroir à huit angles », parce que le culte shinntoïste emploie, outre les miroirs ronds, des miroirs de forme octogonale. M. Aston (p. 43, n. 3) : « miroir à huit poignées », parce qu'on trouve au Japon, outre ces miroirs octogonaux, des miroirs ornés de clochettes, et qu'on peut considérer comme des poignées les huit coins des premiers ou les huit saillies des seconds. Le sens adopté par M. Chamberlain me semble le plus probable (cf. plus haut, t. L, p. 343, n. 5, et ci-dessous, p. 72, n. 5). — Quant à la matière de ce miroir (fer plutôt que cuivre), voy. Satow, *loc. cit.*, p. 197.

2) Voir plus haut, p. 211, n. 2.

3) Pour la conception générale des rapports qui peuvent exister entre un miroir et une âme, voy. Frazer, trad. franç., I, 224 seq.

4) K, 109.

5) N, I, 83.

6) N, *ibid.*, et cf. I, 76. Amé no Ko-ya-né est l'ancêtre des *nakatomi* ; Fouto-tama, des *imibé*. — Ces textes prouvent assez, contre l'opinion des écrivains japonais qui veulent faire du miroir une simple image symbolique (voy.

inquiet de la responsabilité qui l'écrase à un moment de troubles publics, se trouve mal à l'aise en songeant qu'il vit avec une divinité aussi redoutable[1]; il rompt la tradition observée jusqu'alors et confie le miroir à une prêtresse impériale, qui le conserve dans un village voisin[2]; à son tour, celle-ci le transfère à la princesse du Yamato, la vestale fameuse qui, après divers voyages religieux, s'arrête enfin à Icé, suivant les instructions mêmes de la déesse[3]; et c'est là, au sein du « Temple intérieur[4] », invisible en son précieux tabernacle[5], que le miroir divin reposera désormais.

L'histoire du sabre indique la même évolution de l'objet magique au fétiche. A l'origine, c'était le grand sabre acéré

T, II, 119), que les partisans de la présence réelle d'Amatéras dans cet objet matériel sont les vrais défenseurs de la tradition.

1) N, I, 151, qui attribue le fait à la sixième année du règne de Soudjinn (92 avant J.-C.).

2) N, I, 152, et cf. K, 174.

3) N, I, 176-177 (d'après la chronologie traditionnelle, en l'an 4 avant J.-C.).

4) Voir plus haut, t. XLIX, p. 135. — Au temple voisin, le *mi-tama-shiro* (substitut de l'auguste esprit) de la déesse de la Nourriture est, dit-on, pareillement un miroir, ainsi que les fétiches des *aïdono* eux-mêmes (voy. T, II, 109, 119), bien que la déesse du Soleil eût seule revêtu, dans la mythologie, cette forme particulière. Il s'agit sans doute ici d'une généralisation instinctive des habitudes matérielles du culte. Le miroir du Soleil s'est multiplié peu à peu et, sous l'influence bouddhiste, on a fini par l'exposer dans tous les temples (voy. Satow, *ibid.*, p. 119 et dans T, VII, part. 4, p. 124), tandis que le saint fétiche d'Ice restait à l'abri des regards humains.

5) Le miroir est enveloppé dans un sac de brocart, qu'on n'ouvre jamais; lorsque l'étoffe vieillie menace de se désagréger, on ne la remplace pas, mais on dépose le tout dans un nouveau sac; en sorte qu'aujourd'hui de nombreuses couches de soie entourent l'objet sacré. Ainsi protégé, le miroir est enfermé par surcroît dans une boîte de *hi-no-ki* (vid. sup., t. L, p. 179, n. 5), munie de huit poignées, placée sur un support peu élevé et couverte d'une pièce de soie blanche. Enfin, sur tout cela, une sorte de cage en bois blanc, avec ornements d'or pur, enveloppée elle-même d'un rideau de soie brute qui retombe à terre de tous les côtés. Ces couvertures de la boîte sont la seule chose qu'on puisse voir, aux fêtes où s'ouvre le sanctuaire. (Voy. le *Handbook*, p. 176.) Je rappellerai que le vicomte Mori, ministre de l'Instruction publique, ayant voulu soulever un coin des voiles extérieurs d'Icé, fut assassiné bientôt après, en 1889, le jour même où était proclamée la Constitution du nouveau Japon, par un shinntoïste fanatique dont le tombeau devint un lieu de pèlerinages (voy. *Things japanese*, p. 196).

contre lequel Szannoô, taillant en pièces le serpent de Koshi, ébrécha sa propre lame, et qu'il retira du corps de ce monstre pour l'offrir ensuite à la déesse du Soleil[1]. Amatéras elle-même le donne à Ninighi, avec le miroir solaire; et comme le miroir encore, ce sabre merveilleux, longtemps gardé au palais, est éloigné un jour par la frayeur impériale, confié à une vieille femme d'abord[2], puis à la princesse du Yamato, qui l'établit pareillement à Icé. C'est là que le héros Yamato-daké, partant en expédition, le reçoit des mains de la grande prêtresse, sa tante, comme un fétiche divin qui, à l'heure du péril, se fera le « Dompteur des herbes » enflammées[3]. Mais bientôt après, le brave du Yamato, ayant épousé la princesse Miyazou, laisse « l'auguste sabre » chez son amante[4]; il repart, sans défense, à de nouvelles aventures[5]; c'est à partir de ce moment que sa brillante carrière décline, qu'il glisse à la maladie et à la mort; et dans son agonie, sa suprême pensée, son dernier cri de regret sont pour l'arme protectrice qui eût pu écarter de lui tous ces malheurs : « Hélas! le sabre que j'ai abandonné auprès du lit de la jeune fille! Hélas! ce sabre[6]! » Le plus grand héros de l'antique Japon est mort, et avec lui, l'arme magique a perdu sa raison d'être en tant que fétiche individuel; mais elle retrouve son rôle de fétiche impérial, de divinité nationale. Quand les

1) K, 61 (voir plus haut, t. L, p. 164 et 338). Le vrai caractère de ce sabre éclate, dès le début de son histoire, dans cette variante du N, I, 53 : « Szannoô dit : Ceci est un sabre divin; comment oserais-je me l'approprier? Et il le présenta aussitôt aux dieux célestes. »

2) N, I, 152.

3) Le nom traditionnel du sabre est en effet *Kousa-naghi* (ou *Kousa-naghi no tsouroughi*). K, 63, 210, 216; N, I, 53, 58, 76, 205 (variante où sa personnalité divine se révèle bien par ce fait qu'il sort librement de son fourreau et va de lui-même faucher les herbes). Jusqu'à cette aventure, il portait d'autres noms, dont le plus connu est : *Amé no Moura-koumo no tsouroughi*, « le sabre des Nuages assemblés dans le ciel » (N, I, 53); pour ses autres dénominations secondaires, voy. Satow, dans T, IX, part. 2, p. 198-200.

4) K, 216; N, I, 208.

5) K, 217; N, I, 208 seq.

6) K, 220.

dieux irrités frappent l'empereur Ritchiou dans ses affections les plus chères, une voix retentit dans le Grand Vide : « O héritier du Sabre! ton amante, la jeune femme de Hata où fréquentent les oiseaux, est partie pour Hasa, où on l'enterre »; et c'est seulement après cet avertissement mystérieux qu'un messager accourt : « La concubine impériale est morte![1] » Ainsi, aux moments les plus tragiques, c'est le souvenir du sabre qui reparaît, qui s'impose aux imaginations terrifiées. Mais en même temps, l'arme divine garde son rôle de palladium protecteur[2]: son temple s'élève à Atsouta, l'endroit qu'habitait la princesse Miyazou, entouré de la vénération populaire[3]; et de nos jours, devant ce lieu sacré, le pin résineux de la montagne japonaise brûle dans une torchère de fer, sans relâche, comme l'ardeur perpétuelle d'une foi qui ne peut s'éteindre et d'un loyalisme éternel[4].

Reste alors le joyau, dernier des trois insignes que la déesse solaire remit à son petit-fils. Au début, c'était sans doute un collier, le splendide « cordon de joyaux courbés, long de huit pieds »[5], que les dieux de l'éclipse suspendirent aux plus

1) N, I, 307-308 (qui place le fait en l'an 404 après J.-C.).

2) Cf., chez d'autres peuples, la fonction analogue de diverses armes protectrices. C'est ainsi que les Chams ont, eux aussi, trois insignes royaux, envoyés du ciel, et dont les deux plus importants sont un grand bouclier (cf. le bouclier de Numa) et un sabre magique (N. Brown, *On a Karen inscription*, dans T, VII, part. 2, p. 134).

3) N, I, 211; II, 290 (en 668, un prêtre bouddhiste, qui l'a volé, ne peut arriver en Corée : les éléments soulevés le ramènent au Japon), 377 (en 686, le sabre sacré envoie à l'empereur une maladie : on le replace alors dans son temple d'Atsouta).

4) Voy. *Handbook*, p. 74-75; et cf. Satow, dans T, IX, part. 2, p. 204.

5) Le nom complet de ce collier est, dans le K : *Ya-saka no maga-tama no iho-tsou mi soumarou no tama* (dans le N, *Yasaka-ni no magatama*...). C'est une des « croix » de nos vieux textes. Écartons d'abord sans hésiter l'interprétation de Hirata d'après laquelle *maga-tama* signifierait « joyaux éclatants » (*maga*, contraction de *ma-kaga*, très brillant) : les *maga-tama* sont sans contredit des « joyaux courbés », comme l'indique assez leur forme réelle, que nous pouvons constater aujourd'hui, et dont la vue directe suffit à condamner cette fantaisie de philologue en nous ramenant au vrai sens du mot. La fin de la description est claire : *iho-tsou*, cinq cents; *mi*, honorifique; *soumarou*, réunir; donc : « les cinq cents, ou innombrables, joyaux augustement as-

hautes branches de l'arbre sacré[1]; c'était donc encore un objet magique[2]. Mais peu à peu ce souvenir légendaire se modifie et s'affaiblit : un récit moins ancien de l'investiture céleste ne nous parle plus que d'un seul joyau[3]; un autre le passe même sous silence[4]; et dans les textes relatifs aux évènements du VIe siècle, tantôt le joyau semble remplacé, au groupe des trois emblèmes, par un sceau d'origine chinoise[5], tantôt le sabre et le miroir sont seuls mentionnés à l'avènement d'un souverain[6]. Malgré tout, cet insigne si longtemps négligé reparaîtra encore dans l'histoire nationale, et à défaut du collier originaire dont la trace s'était perdue[7], le joyau tra-

semblés. » Mais que veut dire *ya-saka*? Sir Ernest Satow, après Hirata, traduit : joyaux « toujours brillants » (*saka*, contraction de *sa-aka*, très brillants; voy. t. IX, part. 2, p. 197-198). M. Chamberlain, après Moribé : collier « long de huit pieds » (*Kojiki*, p. 46, n. 5). M. Aston (*op. cit.*, I, p. 34, n. 2) et M. Florenz (p. 77, n. 6) suppriment la difficulté en prenant le mot pour un nom de lieu : « joyaux fabriqués à Yasaka » *ni*, dans le N, vieux mot pour joyau). L'ancienne interprétation de M. Chamberlain me semble encore la meilleure, mais pour une autre raison que celle qu'il invoquait. Son étymologie lui paraissait établie par l'emploi, dans les textes, de caractères chinois qui veulent dire « huit pieds » : en réalité, ici comme ailleurs, l'écriture ne signifie pas grand'chose; mais un simple rapprochement entre *ya-saka*, épithète du collier, et *ya-ta*, épithète du miroir, me semble indiquer le sens le plus sûr. (Cf. plus haut, p. 69, n. 1.)

1) Cette identification semble bien résulter du K, 108-109.

2) On conçoit que des joyaux rouges ou blancs puissent être employés pour attirer le soleil (action du semblable sur le semblable : cf. plus haut, p. 59, n. 2); et ainsi, à ses origines, le collier sacré aurait pu être un véritable talisman. En tout cas, nous avons vu de tels colliers intervenir, comme amulettes, dans une des plus anciennes fêtes religieuses (*suprà*, p. 55, n. 4), et de nos jours même, aux grandes cérémonies (voy. Florenz, *op. cit.*, p. 77, n. 6), les prêtres du Shinntô portent encore des « colliers de joyaux courbés » (*koubikaké no magatama*).

3) N, I, 76.

4) R VIII, 194. Remarquons d'ailleurs que les *imibé*, qui jouent le principal rôle dans ce rituel, devaient omettre volontiers un joyau dont ils niaient précisément l'existence (voy. Satow, T, IX, part. 2, p. 197).

5) N, II, 3.

6) N, II, 33.

7) Motoori ne pourra citer que le miroir d'Icé et le sabre d'Atsouta, lorsqu'il voudra prouver la vérité des vieux mythes par l'existence visible, au XVIIIe siècle, des objets mêmes qui s'y trouvaient mentionnés.

ditionnel brillera toujours sous la forme d'une pierre sacrée, confiée à la garde d'un fonctionnaire spécial qui ne quittera jamais l'empereur[1]. Ainsi se maintiendront, au palais de Tokio comme dans la sainte Icé et dans l'antique Atsouta, les restes millénaires de l'époque primitive ; et quand le vieux fétichisme universel aura été oublié de toutes les grandes nations qui jadis le connurent, il revivra encore dans les souvenirs fidèles de la plus ancienne maison régnante de l'univers[2].

Ce fétichisme primitif, issu des amulettes et des talismans, engendre à son tour, par un dernier progrès, l'idolâtrie qu'on peut observer partout dans l'évolution générale. Le bloc de pierre brut s'élève en colonne ; le morceau de bois s'érige en pilier ; et quand, à la colonne grossière, au pilier mal équarri s'ajoutent par degrés une tête, des bras, un phallus, tous les rudiments de la forme humaine, on a le prototype évident des statues qu'achèvera plus tard un art plus raffiné[3]. Au Japon,

1) Cette pierre, qui d'ordinaire est au palais de Tokio, a deux ou trois pouces de diamètre (voy. Satow, dans le *Handbook*, Introd., p. 68 ; Anderson, *op. cit.*, p. 71).

2) Aucun doute sur ce point, puisque le pouvoir impérial est toujours resté, par l'effet combiné de la fécondité japonaise, de la polygamie, de l'adoption et du loyalisme national, dans les mains de la même famille, et qu'ainsi le possesseur actuel des trois insignes sacrés descend tout droit d'une lignée dont l'origine se perd dans la légende, mais dont l'histoire constate déjà la domination aux premiers siècles de l'ère chrétienne.

3) Exemple typique : chez les anciens Grecs, la transition des vieux fétiches, pierres carrées ou souches à peine dégrossies, aux pierres pyramidales ou cylindriques et aux rudes idoles de bois, enfin aux statues parfaites, mais moins vénérées (voy. Max. Collignon, *Mythologie figurée de la Grèce*, p. 11 seq. ; Lang, *op. cit.*, 253-255 ; W. de Wisser, *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam*, Leyde, 1900, et cf. J. Toutain, dans *Rev. d'hist. des religions*, XLIV, 282 seq. ; etc.). Pour le caractère universel de ce progrès, Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, 1 seq. ; E. B. Tylor, II, 212 seq. ; A. Réville, I, 85 seq., II, 216, 250 ; etc. De cette évolution matérielle, il ressort aussi que notre analyse des deux types d'esprits susceptibles d'habiter les fétiches (*supra*, p. 60-61) s'applique évidemment aux idoles proprement dites : l'âme d'un papillon est la même que celle de la chenille dont il est sorti ; et par conséquent la théorie de l'origine funéraire (Grant Allen, *op. cit.*, 79 seq., renchérissant sur H. Spencer) ne nous donne, ici encore, qu'une partie de la vérité (voy. d'ailleurs Marillier, dans *Rev. philos.*, XLVIII, 14 seq., 253 seq.).

les dieux se comptent par « piliers »[1]; et cet étrange suffixe des nombres cardinaux, qui ne s'emploie que pour les êtres divins, donne bien à penser que la « Voie des dieux », à ses lointaines origines, avait dû connaître aussi ces poteaux sacrés, surmontés d'un visage humain, qu'on peut voir aujourd'hui sur les routes de Corée[2]. Mais à ce point, brusquement, la transformation s'arrête et, à l'aurore de l'histoire, aucune idole n'apparaît dans le Shinntô. Doit-on attribuer ce fait à un état de pureté religieuse que n'aurait connu aucun autre peuple? Assurément non, puisque l'idolâtrie est un progrès sur le fétichisme élémentaire que pratiquait encore le Japon primitif. En réalité, nous sommes en présence d'un arrêt de développement qu'expliquent assez, d'une part, l'imperfection des arts plastiques à cette première période de la vie nationale, d'autre part la rapidité avec laquelle le flot bouddhique, arrivant ensuite, envahit et submergea l'archipel. Les Japonais en étaient encore au fétichisme des pierres précieuses, des sabres et des miroirs brillants; ils n'avaient guère songé qu'à pétrir d'enfantines statuettes d'argile pour entourer les tombeaux, en remplacement des victimes humaines[3]; et au moment où sans nul doute, à en juger par les lois de l'universelle évolution, les

1) *Hashira*. Par exemple, *mi bashira no kami*, « trois dieux-piliers » ou « trois piliers de dieux », de même qu'on dit, en français : deux têtes de bétail, trois pièces de canon. Cette manière de compter (sur laquelle voy. Cyprien Balet, *Grammaire japonaise*, Tokio, 1899, p. 82-90), apparaît sans cesse dans nos vieux textes, où elle nous aide à distinguer des hommes ordinaires les dieux et les personnages assimilés.

2) Un de ces poteaux coréens se trouve au musée de Tokio. Dans leur pays d'origine, ils servent de bornes milliaires, bien qu'ils portent des noms pompeux, et M. Aston raconte qu'il en vit un jour une douzaine, érigés contre une épidémie de petite verole, dans un village près de Séoul (*op. cit.*, I, p. 3, n. 6, et cf. p. 81, n. 9). M. Florenz signale aussi des pieux analogues en Sibérie et sur le territoire de l'Amour (*op. cit.*, p. 5, n. 9, et cf. Goblet d'Alviella, *loc. cit.*; p. 6 et 7). Rien de plus universel d'ailleurs (voy. A. Réville, I, 86; Marillier, *loc. cit.*, 16, 254; etc). Il semble donc bien que la manière de compter que nous avons signalée soit la survivance d'une epoque où ces idoles primitives existaient aussi chez les Japonais.

3) Voir plus haut, t. L, p. 334, n. 1.

potiers allaient faire place aux sculpteurs et les poteaux aux statues, les envoyés de la grande doctrine continentale abordèrent, avec leur foi séductrice et leurs idoles triomphantes. De même que, plus tard, au soudain contact des merveilles occidentales, ce peuple réformateur devait passer tout d'un coup de l'huile végétale à la lumière électrique, de même il sauta, sans transition, du fétichisme des pierres à l'idolâtrie des statues d'or. Entre le fétichisme du vieux Shinntô et l'idolâtrie du Bouddha, il n'y eut pas d'idolâtrie indigène. La première idole fut un présent coréen[1]; et le premier morceau de bois miraculeux dans lequel on crut devoir tailler des statues fut un bloc de camphrier qui vint s'échouer à la grève, illuminant les eaux de son mystérieux éclat, tandis qu'on entendait au loin, dominant le bruit des vagues et retentissant comme un roulement de foudres, les voix d'un chœur bouddhiste qui chantaient sur la mer[2]. Dès ce moment, on assiste à l'invasion progressive de ces idoles étrangères, qui peu à peu supplantent les dieux autochtones[3], et qui bientôt se dresseront, pressées comme les arbres d'une forêt, avec leurs mille visages et leurs mains innombrables, dans l'ombre des sanctuaires nouveaux[4]. Elles feront des miracles, et l'antique foi à l'animation des objets inertes fera

1) Voy. ci-dessus, p. 53, n. 5.

2) N, II, 68, qui ajoute que les deux idoles tirées de ce bloc sont les « statues rayonnantes » du temple de Yoshino. Cette légende a pu avoir pour point de départ un morceau de bois dont la surface pourrie jetait des lueurs dans l'obscurité; elle a dû être facilitée par le caractère sacré que les Japonais attribuent au camphrier, en raison de sa taille géante (voy. Chamberlain, *Things japanese*, 73); et au demeurant, l'objet ainsi apporté par les flots, sans doute au milieu d'une tempête, devait s'imposer à l'adoration au même titre que la pierre ponce de Puka Vuka (voy. Lang, 254).

3) N, II, 127, 133, 230, 240, 387, 391, 422. (Dans ce dernier texte, qui clôt le N, on invoque encore la déesse de la Nourriture à Hirose et les dieux du Vent à Tatsouta, mais en même temps on intronise au temple de Yakoushidji de nouvelles images bouddhiques, pour tenter d'obtenir la guérison de l'impératrice Djitô, qui n'en mourra pas moins; et c'est alors que, pour la première fois, on verra le corps d'une souveraine japonaise brûlé selon l'usage hindou.)

4) De même, sur tous les chemins, ces milliers d'idoles que la familiarité japonaise appelle les « dieux mouillés » (voy. Griffis, 175, 216).

jaillir l'oracle de leurs lèvres scellées, du joyau de leur front les rayons qui illuminent le croyant[1]. Elles entraîneront même dans leur mouvement quelques-unes des vieilles divinités indigènes, et on verra surgir, aux temples du Shinntô, des images animales comme le renard d'Inari[2] ou des images humaines comme le divin guerrier Hatchiman[3]; en sorte que c'est de l'influence bouddhiste que naîtront, après coup, les rares idoles qu'ait connues le shinntoïsme. Enfin, ces nouvelles habitudes d'esprit, unies aux anciennes traditions nationales, produiront de nos jours une dernière forme d'idolâtrie, légère chez quelques-uns, mais profonde chez d'autres : le culte du Japon par lui-même, sous la figure suprême qui le résume tout entier, avec toute son histoire et toutes ses espérances, le salut religieux devant la photographie qui représente les traits de l'empereur adoré[4].

1) Voy. L. Hearn, I, 232, 235, etc.; cf. Griffis, 216, Chamberlain, *Things japanese*, 325, etc.

2) Voir plus haut, t. L, p. 350.

3) C'est-à-dire l'empereur Ohdjinn, fils de Djinnghô (270-310 après J.-C., d'après la chronologie traditionnelle), déifié plus tard comme dieu de la Guerre (voy. N, I, 271). — Cf. aussi, pour quelques autres idoles shinntoïstes, Florenz, *op. cit*, p. 5, n. 9, et dans T. XXVII, part. 1, p. 93.

4) Décret de 1892, ordonnant que cette photographie soit placée dans les écoles et saluée par tous (voy. Griffis, p. 95). Quelques mois après, arrivant au Japon, je trouvai les journaux pleins de polémiques au sujet de cette mesure. Une minorité de bouddhistes et de chrétiens y voyait une violation de la liberté religieuse inscrite dans la Constitution de 1889. En fait, pour les lettrés, il ne s'agissait là que d'une cérémonie loyaliste; mais pour le bas peuple, si prompt à toutes les adorations, ce portrait impérial n'était qu'une nouvelle idole, et c'est bien dans l'etat d'esprit de tous les primitifs en présence de pareilles images (voy. H. Spencer, I, 124, Fraser, I, 227 seq., etc.) que les vrais fidèles saluaient, le corps plié en deux et les yeux à terre, la photographie du « dieu vivant. » Résultats pratiques : chez les collégiens, désir mystique de mourir pour l'empereur (voy. L. Hearn, II, 383); et par application, pendant la guerre sino-japonaise, suicide de tel soldat qui, trop malade pour aller au champ de bataille, se tue avec extase devant le portrait impérial (voy. A. M. Knapp, *Feudal and modern Japan*, I, 27).

3. *La Synthèse mythique.*

Nous avons achevé le long dénombrement des divinités shinntoïstes, dieux de la nature et dieux-esprits; nous avons parcouru le monde surnaturel tout entier, depuis la déesse solaire jusqu'au plus humble fétiche; et nous connaissons aussi les mythes qui se rattachent aux principales figures de ce tableau immense, puisque, pour éclairer leur véritable nature, il nous a fallu recourir sans cesse à la lumière du récit sacré. Nous pouvons maintenant embrasser du regard tout ce panthéon japonais, pour en reconstituer la synthèse vivante; et après avoir vu défiler sous nos yeux ces mille personnages divins, avec leur histoire individuelle, nous pouvons ramener les légendes qui les touchent à quelques groupes typiques d'abord, puis à l'unité organique où se fondent ces groupes eux-mêmes, au plan général de la mythologie du Shinntô.

Le premier groupe de mythes qui appelle notre attention, parce qu'il est de beaucoup le plus important et le plus intéressant tout ensemble, c'est celui des mythes explicatifs. Nos vieux Japonais, en effet, se sentent enveloppés de mystères dont leur curiosité veut savoir les raisons; comme tous les primitifs, ils se fatiguent vite de chercher ces causes[1], en même temps d'ailleurs que l'étendue restreinte de leurs connaissances pose d'étroites limites à cet effort[2]; ils s'arrêtent donc bientôt à des explications qui nous semblent enfantines, mais qui leur paraissent suffisantes, et qui constituent en somme, chez eux comme partout, le premier commencement de la science[3]. Ces naïfs essais intellectuels, qui

1) Voir plus haut, p. 31 seq.

2) Cf. Lang, *op. cit.*, p. 33, n. 2, et appendice B.

3) Nombre d'idées primitives nous paraissent absurdes, qui sont très logiques au fond, et dont le seul défaut est de n'avoir pu s'appuyer sur l'ensemble

prennent surtout la forme de mythes étiologiques, représentent sans contredit la partie la plus attachante de nos légendes, et nous allons y observer, à travers les choses de la nature, de l'homme, de la société même, toute une théorie de l'univers[1].

Ce que nos Japonais primitifs veulent s'expliquer tout d'abord, c'est le pourquoi des grands phénomènes physiques, à commencer par les phénomènes lumineux[2]. Par exemple, pourquoi le soleil et la lune ne brillent-ils pas en même temps? Nous connaissons déjà la solution du problème:

de nos données modernes. « Un aveugle-né demanda un jour : « Comment le soleil est-il fait? » Quelqu'un lui répondit : « Il est rond comme ce gong »; et ce disant, il frappait le bronze sonore. « Oh! il a une voix! » pensa l'aveugle. Un autre ajouta : « Il donne de la lumière », et il lui présentait une chandelle. L'aveugle la toucha, et conclut : « Le soleil est long et mince. » (Parabole du lettré chinois Sotôba : T, XX, part. 1, p. 37). Cet aveugle ne raisonnait pas trop mal, pour un aveugle, et nous devons nous mettre à sa place, abstraction faite de nos connaissances présentes, pour juger d'une manière équitable les déductions bizarres de l'homme primitif. — Cf. sur ce point, Lang, 48, 148, etc.

1) Est-il besoin de constater que cette philosophie se retrouve dans n'importe quelle religion? L'orgueil occidental s'est longtemps imaginé le contraire. Comme exemple de cet ancien état d'esprit, prenons une page fameuse de Jouffroy : « Demandez au chrétien d'où vient l'espèce humaine, il le sait; où elle va, il le sait; comment elle va, il le sait... Demandez-lui comment le monde a été créé, et à quelle fin; pourquoi Dieu y a mis des animaux, des plantes; comment la terre a été peuplée... : il le sait. Voilà ce que j'appelle une grande religion : je la reconnais à ce signe qu'elle ne laisse sans réponse aucune des questions qui intéressent l'humanité. » L'ethnographie nous montre que ce trait est commun à toutes les religions, même les plus primitives (voy. par ex. H. Spencer, I, 564 seq.), et la seule chose qui aurait pu nous surprendre, c'eût été l'absence, dans le shinntoïsme, d'un tel système d'explications.

2) Ces phénomènes sont ceux qui frappent le plus l'enfant comme l'homme inculte; et tous deux les expliquent volontiers par les mêmes raisons. S'agit-il des phases de la lune? Une petite fille de cinq ans pensait « qu'un méchant homme l'avait coupée avec un couteau » (Lang, *op. cit.*, p. 124). Mais la même réflexion, ou à peu près, viendra aux lèvres d'un guerrier ignare, en plein XVIIe siècle : « C'est un morceau coupé de quelque chose? quelle épaisseur peut-il bien avoir? » (Mouro Kiousô, *Shounndaï Zatsouwa*, T, XX, part. I, p. 126).

c'est parce que la déesse du Soleil, irritée d'un crime commis par le dieu de la Lune, a décidé de ne plus le revoir[1]. Comment se fait-il qu'un jour la clarté du soleil se soit totalement obscurcie ? C'est parce que la même déesse du Soleil, persécutée par son terrible frère Szannoô et indignée de ses mauvais procédés, s'était cachée dans une caverne céleste[2]. Pour quelle raison, à une époque plus récente, le ciel est-il resté sombre pendant des jours entiers ? C'est parce qu'on a enseveli deux prêtres dans la même tombe ; en séparant leurs cercueils, on voit reparaître la division du jour et de la nuit[3]. Dans la première légende, il s'agit d'une loi fondamentale de l'univers ; dans la seconde, d'un phénomène

1) Cf. p. 32-33. — A propos de ce mythe fameux, j'ai émis l'hypothèse que nous avions peut-être là une survivance légendaire de la coutume primitive qui consiste à mâcher d'avance les aliments offerts à un hôte (voy. p. 179, note). Je trouve dans une variante du N la mention d'un autre usage qui peut fortifier cette impression. Ce texte, énumérant les divers groupes de femmes qui s'occupaient des petits princes du sang, indique notamment une corporation (*bé*) d'*ihikami*, ou « mâcheuses de riz bouilli » (N, I, 104). L'existence de cette curieuse institution, au VIIIe siècle, ne laisse-t-elle pas soupçonner qu'à une époque plus lointaine les aliments trop durs avaient pu subir, dans d'autres cas encore, le même traitement ? Cf. d'ailleurs *suprà*, p. 187, n. 8.

2) *Suprà*, p. 67 seq.

3) « En ce temps-là (sous l'impératrice Djinnghô, en l'an 201 après J.-C., d'après la chronologie légendaire, et à une époque où justement l' « âme rude » d'Amatéras venait de réclamer un culte particulier), il advint que le jour était aussi sombre que la nuit. Bien des jours s'écoulèrent ainsi, et les hommes disaient : « C'est la nuit éternelle. » L'impératrice interrogea Toyomimi : « Que veut dire ce présage ? » Et il se trouvait là un vieillard qui répondit : « J'ai appris par la tradition que c'est ce qu'on appelle la Calamité de l'absence du soleil (*Atsounahi no tsoumi*). Elle demanda : « Qu'est-ce que cela signifie ? » Il répondit : « Les prêtres des deux temples ont été ensevelis dans le même tombeau. » L'impératrice fit donc une enquête sévère dans le village. Un homme déclara : « Le prêtre de Shinou et le prêtre d'Amano étaient bons amis. Le prêtre de Shinou tomba malade et mourut. Le prêtre d'Amano pleurait et se lamentait, disant : « Nous avons été amis dès notre naissance. Pourquoi n'aurions-nous pas le même tombeau après notre mort ? » Sur quoi, il se coucha auprès du cadavre, et il mourut. On les enterra ensemble. Peut-être est-ce la raison cherchée. » Ayant ouvert la tombe, on constata que l'homme avait dit la vérité. On changea donc de place les cercueils des deux prêtres et on les ensevelit séparément. Alors la clarté du soleil brilla, et il y eut une différence entre le jour et la nuit. » (N, I, 238).

anormal, mais de nature à frapper pour longtemps les imaginations ; dans la troisième, d'un fait bien moins important et où l'on n'aperçoit plus guère qu'un présage. Le premier mystère est expliqué par un grave événement du drame qui se joue entre les dieux ; le second, par un incident analogue, où cependant l'intervention humaine se fait déjà sentir davantage ; le dernier, par l'effet d'une simple faute rituelle. Mais dans les trois cas, un même procédé psychologique apparaît, qui explique par les passions humaines du Soleil l'ordre normal ou les désordres exceptionnels de la lumière. Et l'histoire des autres dieux nous donnerait de pareils motifs pour tous les phénomènes physiques qui tentèrent l'intelligence primitive, depuis la stabilité du ciel solide[1] jusqu'à l'instabilité du sol qu'ébranlent les tremblements de terre[2], en passant par les jeux mouvants de l'atmosphère[3] ou les accidents curieux de la contrée[4], et pour ne s'arrêter qu'au point où, chose étrange, « il n'y a nul passage de la terre à la mer[5] ».

Après ces essais d'explication relatifs aux grands aspects de la nature, nos vieux Japonais portent leur attention sur de moindres objets : pierres, plantes, animaux. Ce qui les frappe le plus dans la pierre, c'est l'étincelle qu'ils en peu-

1) Soutenu par les Vents (voy. p. 99, et cf. p. 60).

2) Voir p. 127-128.

3) Par ex., p. 97-98, 101, etc.

4) *Suprà*, p. 121, 123-124, etc. Cf. aussi la fameuse légende, (sans doute très ancienne, bien qu'elle n'ait été recueillie qu'au XVIIe siècle), d'après laquelle, vers l'an 300 avant notre ère, le mont Fouji aurait surgi en une seule nuit de la plaine où il se dresse, tandis que l'immense lac Biwa se creusait à 225 kilomètres de là. (Voir *Things Japanese*, p. 177.)

5) Ho-ouori, malgré la prière de Toyo-tama-himé (voir ci-dessus, p. 117, n. 3, 150, n. 2, 151, n. 1), l'a regardée pendant sa délivrance. « Toyo-tama-himé fut grandement irritée, et dit : « Tu n'as pas écouté mes paroles, et tu m'as remplie de honte. C'est pourquoi, désormais, ne renvoie aucune des femmes de ta servante qui pourraient aller dans ton domaine, et je ne renverrai pas ceux d'entre tes serviteurs qui pourraient venir dans le mien. » Elle prit alors la couverture de l'auguste couche et les joncs, en enveloppa son enfant et le déposa sur la plage ; puis elle entra dans la mer et s'éloigna. C'est la raison pour laquelle il n'y a point de communication entre la terre et la mer. » (N, I, 107.)

vent faire jaillir, et les mythes du Feu nous donnent bien vite la raison de cette propriété mystérieuse[1]. Même question, résolue de semblable manière, pour le principe igné que recèlent l'arbre ou l'herbe[2]. Pour les plantes encore, on veut savoir comment elles ont été créées[3], pour quel motif elles portent tel ou tel nom[4]. Mais ce sont surtout les animaux qui vont éveiller cette faculté mythique. Pourquoi la bêche-de-mer a-t-elle une bouche bizarre? Parce que jadis cette bouche a été fendue[5], en vertu d'un châtiment di-

1) Ci-dessus, p. 111, n. 3.

2) *Ibid.* Cf. aussi Lang, 129-130, 605, etc..

3) *Suprà*, p. 130 seq.

4) « L'empereur fit un voyage au palais de Tchinou. Et Sotohori Iratsoumé improvisa ce chant : « Oh! que toujours je puisse rencontrer mon seigneur! aussi souvent que sont poussées à la plage les herbes du rivage de l'océan! » Alors l'empereur parla à Sotohori Iratsoumé : « Que personne n'entende ce chant! Car si l'impératrice l'entendait, elle ne manquerait pas d'être grandement irritée. » C'est pourquoi les hommes de ce temps-là donnèrent un nom à la littorelle et l'appelèrent *Na-nori-so-no Mo*, (plante marine: *na-nori-so*, ne le dis pas.) » (N, I, 322).

5) Voir plus haut, p. 162. Le mythe japonais se retrouve, à l'autre bout du monde, dans cette légende du pays de Tréguier : « On sait que les gens du littoral connaissent l'heure par les mouvements de la marée. Un jour, une étrangère passait sur la grève, et elle allait très vite, car elle avait beaucoup de chemin à faire. Elle aperçut une petite plie qui se chauffait au soleil dans un ruisseau clair. « Petite plie, la mer monte-t-elle? » demanda la femme. La petite plie, au lieu de répondre, se mit à railler l'étrangère en répétant avec des grimaces : Petite plie, la mer monte-t-elle? Petite plie, la mer monte-t-elle? » Mais à l'instant le flux commence, et l'étrangère, qui était la Sainte Vierge, dit à la petite plie : « Petite plie à la bouche de travers, une autre fois vous serez plus sage. » La petite plie garda sa bouche de travers, et depuis ce temps, les plies l'ont toujours ainsi. » (Paul Sébillot, *Légendes, croyances et superstitions de la mer*, 1re série, p. 130). — Dans le même ordre d'idées, une légende populaire que connaissent tous les enfants japonais, et qui est sans doute fort ancienne, nous apprend pourquoi la méduse offre l'aspect d'une masse gélatineuse. Autrefois, la méduse avait une ossature régulière, des nageoires et une queue comme tous les poissons. Un jour, le roi des Mers l'envoya chercher sur terre un singe vivant, dont le foie devait guérir une maladie de la reine; mais la naïve bête, ayant avoué au singe lui-même le but secret de sa mission, dut revenir sans la victime attendue. Le roi des Mers, furieux de sa stupidité, la fit aussitôt rouer de coups jusqu'à ce qu'elle fût réduite en gelée; et c'est pourquoi, aujourd'hui même, les méduses n'ont point d'os pour soutenir leur substance informe. *The silly Jelly-fish*, par B. H. Chamberlain, dans *Japanese Fairy Tale Series*,

vin[1]. Comment s'explique le cri particulier du faisan? Par le fait qu'il répète sans cesse son propre nom[2]. Pourquoi observe-t-on qu'au sixième mois de l'année, les poissons du détroit de Nouta flottent le ventre en l'air? C'est parce qu'un certain jour du sixième mois, en l'an 193 de notre ère, l'impératrice Djinnghô les enivra de saké[3]. D'où vient le nom de tel ou tel animal? Du rôle qu'il a joué dans tel mythe célèbre[4]. C'est ainsi qu'au Japon, comme partout ailleurs, l'apparence des animaux, leur cri, leurs habitudes, leur nom, tous leurs traits caractéristiques se rattachent à d'antiques récits où ils

n° 13, Kobunsha, Tokyo; trad. française par J. Destrée, *Revue des traditions populaires*, vol. VII, p. 511 seq.) — Enfin, une légende océanienne vient combiner dans leurs éléments essentiels l'histoire de la bêche-de-mer et celle de la méduse : c'est parce qu'elle avait refusé de chanter que la sole, foulée par les poissons mécontents, s'est trouvée aplatie. (Waitz-Gerland, *Anthrop.*, VI, 607; Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*, 88 seq.)

1) Pour des malédictions analogues, voy. Lang, *op. cit.*, 130 seq., 163, 509, etc. Dans toutes ces légendes, le châtiment se perpétue chez les descendants de l'animal frappé; comme le dit M. Albert Réville, à propos du serpent biblique, condamné à ramper, « la race entière des serpents doit subir la punition que s'est attirée son premier ancêtre » (*Proleg.*, p. 62); et ce résultat semble assez naturel, puisque la forme éternelle de l'animal constitue précisément la raison d'être du mythe. (Pour une explication japonaise, plus terre-à-terre, de l'apparence des serpents, cf. ci-dessus, p. 196, n. 3.)

2) *Vid. sup.*, p. 153, n. 3. On dénomme un oiseau par onomatopée; puis, on constate qu'il crie son propre nom. (Cf. un cas analogue dans Lang, p. 131.)

3) « Été, 6e mois, 10e jour. — L'impératrice... arriva au détroit de Nouta et prit son repas à bord. De nombreux *taï* (voy. p. 162, n. 6) s'assemblèrent autour du navire. L'impératrice répandit du saké sur ces poissons, qui aussitôt furent enivrés et flottèrent à la surface. Et les pêcheurs, qui en capturèrent un grand nombre, se réjouissaient, disant : « Voilà le poisson que nous donne notre sage souveraine. » C'est pourquoi, quand vient le sixième mois, les poissons de cet endroit ont coutume de flotter le ventre en l'air comme s'ils étaient ivres. Ceci fut l'origine de cela. » (N, I, 219.)

4) Voir plus haut, p. 163, n. 10, et cf. n. 12. — Autre exemple analogue : un crocodile long d'une brasse a conduit, dans l'espace d'un jour, Ho-ouori au monde supérieur (voy. p. 117, n. 3). « Lorsque le crocodile fut sur le point de revenir, Ho-ouori détacha le stylet dont il était ceint, et, le mettant au cou de l'animal, lui donna congé. C'est pourquoi le crocodile long d'une brasse est aujourd'hui appelé *Sahi-motchi no Kami*, le dieu maître de la lame. » (K, 125; et cf. Lang, 136.)

trouvent leur explication présente après les avoir eux-mêmes inspirés.

A plus forte raison allons-nous découvrir de semblables mythes en ce qui touche l'homme lui-même : sa nature physique, sa vie morale, sa mort surtout, dont s'étonne son instinct de conservation. Comme tous les primitifs [1], nos anciens Japonais voient dans la mort un phénomène anormal. La mort naturelle n'existe pas : un tel accident doit être l'œuvre de quelque agent surnaturel. Il faut que la fièvre mortelle d'Izanami soit une manifestation du dieu du Feu [2], ou que le dernier refroidissement de Yamato-dake soit l'effet d'une vengeance divine [3]. D'une manière plus générale, de même qu'aujourd'hui la plupart des civilisés s'accordent l'immortalité spirituelle qu'ils refusent aux animaux, de même l'homme primitif aime à croire qu'une immortalité physique l'eût distingué entre tous les êtres si la mort n'avait été introduite dans le monde par quelque erreur ou quelque châtiment mystérieux [4]. La dernière hypothèse est celle du mythe shinntoïste. « L'auguste prince Ninighi [5] rencontra une belle personne à l'auguste cap de Kasasa, et lui demanda de qui elle

1) Voy. Lang, *op. cit*, p. 48.

2) *Suprà* p. 106-107.

3) « L'auguste Yamato-daké... partit pour saisir le dieu du mont Ibouki. Et il dit : « Quant au dieu de cette montagne, je le prendrai avec les mains nues (sans armes) ». Or, comme il faisait l'ascension, voici que lui apparut, sur la pente, un sanglier blanc dont la grandeur était pareille à celle d'un taureau. Yamato-daké éleva des paroles, et dit : « Cet être qui est transformé en un sanglier blanc doit être un messager du dieu. Je ne le tue pas maintenant, mais je le tuerai à mon retour » ; et il monta encore. Mais alors, le dieu fit tomber une lourde pluie glacée, frappant et égarant l'auguste Yamato-daké. Etc. » (K, 216-217, et cf. 218-220.)

4) Cette conception se retrouve chez les Hébreux comme chez les Grecs, chez les Cafres et les Hottentots comme chez les Fidjiens, les Néo-Zelandais, etc. (voy. Waitz, II, 410; A. Réville, I, 140, 171, 375, II, 39, 129, 139; H. Spencer, I, 236-237; Lang, 348, 582, etc.) Dans le mythe des Fidjiens, c'est justement sur une réclamation égalitaire du rat que l'homme fut déclaré mortel (voir A. Réville, II, 129).

5) J'abrège son nom complet : Ame-nighishi-kouni-nighishi-ama-tsou-hi-daka-hiko-ho-no-ni-nighi no mikoto (cf. K, 105).

était la fille. Elle répondit : « Je suis la fille du dieu maître « de la Grande montagne[1] ; mon nom est Kamou-Ata-tsou-« himé (la divine princesse d'Ata) ; et un autre nom dont je suis « appelée est Ko-no-hana-sakou-ya-himé (la Princesse fleuris-« sant brillamment comme les fleurs des arbres[2]). » Il demanda encore : « As tu des frères ? » Elle répondit : « Il y a ma « sœur aînée, Iha-naga-himé (la Princesse longue comme les « rochers) »[3]. Il lui dit : « Je voudrais m'unir à toi. Qu'en « penses-tu ? » Elle répondit : « Votre servante ne peut vous le « dire : le père de votre servante, le dieu maître de la Grande « montagne, le dira. » Il adressa donc une requête au père, le dieu maître de la Grande montagne, qui, grandement réjoui, lui envoya respectueusement la jeune fille, en lui adjoignant sa sœur aînée la Princesse longue-comme-les-rochers, et en faisant porter sur des tables des centaines de présents. Mais, comme la sœur aînée était très hideuse, le prince fut alarmé à sa vue, et il la renvoya, ne gardant que la sœur cadette, qu'il épousa pour une nuit. Le dieu maître de la Grande montagne, couvert de honte par le renvoi de la Princesse-longue-comme-les-rochers, adressa alors au prince ce message : « Ma raison pour offrir respectueusement mes deux « filles ensemble était, en envoyant la Princesse-longue-« comme-les-rochers, que les augustes rejetons de la Céleste « divinité, bien que la neige tombe et que le vent souffle, « pussent vivre éternellement immuables comme les durs « rochers, et de plus, en envoyant la Princesse-fleurissant-« brillamment-comme-les-fleurs-des-arbres, qu'ils pussent « vivre d'une manière florissante comme l'épanouissement des « fleurs des arbres. C'est pour assurer tout cela que je les

1) Voir ci-dessus, p. 124, n. 5.
2) *Supra*, p. 112, n. 1. C'est aujourd'hui la déesse du mont Fouji. Cf. le nom d'une de ses sœurs : Ko-no-hana-tchirou-himé, la Princesse tombant comme les fleurs des arbres (K, 66).
3) C.-à-d., durable comme le roc. Elle sera plus tard adorée comme déesse de la longévité (voy. T, III, app., p. 78). Cf., en Polynésie, O-té-Pépé, la femme-rocher de Tangaroa (A. Réville, II, 45).

« avais offertes. Mais puisque tu as ainsi renvoyé la Princesse-« longue-comme-les-rochers, et que tu n'as gardé que la Prin-« cesse-fleurissant-brillamment-comme-les-fleurs-des-ar-« bres, l'auguste postérité de la Céleste divinité sera aussi fra-« gile que les fleurs des arbres[1] ». C'est pourquoi, depuis lors et jusqu'au jour présent, les augustes vies des augustes souverains célestes ne sont pas longues[2] ». Malédiction qui, de prime abord, semble ne s'adresser qu'à la lignée impériale[3], mais qui sans aucun doute, dans l'idée primitive, voulait expliquer pourquoi tout homme est mortel[4].

A côté de la mort, la vie aussi a sa place, surtout chez un peuple au cœur joyeux comme ces anciens Japonais que le Bouddhisme lui-même aura tant de peine à attrister. S'ils cherchent à sonder l'origine de la mort, ils n'en comprennent pas moins que ce n'est pas le seul problème de leur destinée. Ils admirent la vie, avec sa fécondité[5] ; et un autre

1) On peut observer une ressemblance assez frappante entre notre mythe et une légende des Indiens de l'Amérique du Nord : le Caillou et le Buisson accouchèrent en même temps, mais les enfants du Buisson naquirent les premiers ; c'est pour cela que l'homme est sujet à la mort (voy. A. van Gennep, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. L, p. 407).

2) K, 115-117 ; N, I, 70-71, 84-85, 88. Cette dernière affirmation semble étrange, lorsqu'on songe au bel âge que la légende accorde aux empereurs primitifs. La vie moyenne des dix-sept premiers aurait été de près de 96 ans d'après le K, d'environ 98 ans d'après le N, de plus de 100 ans d'après la chronologie officielle ; certains auraient vécu plus de 120 ans ; et c'est ainsi que l'un d'eux, Soudjinn, dont le N, I, 177 nous donne la mort comme prématurée, serait pourtant arrivé, d'après le N lui-même (I, 164), à l'âge de 120 ans. J'ajoute que le fils même de Ninighi, première victime de la malédiction, aurait atteint, d'après le K, 128, sa 580e année.

3) Pour l'étendre à tout le peuple, Hirata croira nécessaire de faire observer que les sujets ne pouvaient pas espérer vivre plus longtemps que leurs souverains (voy. T, III, app., p. 79).

4) J'en trouve la preuve dans cette variante du N : « Iha-naga-himé, pleine de honte et de colère, cracha, pleura et dit : « La race des hommes visibles changera aussi rapidement que les fleurs des arbres, dépérira et passera. » C'est la raison pour laquelle la vie de l'homme est si brève. » (N, I, 84-85.)

5) Le N nous signale même sans faire aucune réserve (I, 14, 17) les naissances de jumeaux, qui cependant, au Japon comme chez bien d'autres peuples (Lubbock, *op. cit.*, p. 29-30), finiront par être regardées avec une certaine défaveur.

mythe important va nous dire pourquoi, malgré les appels de la région des ténèbres, l'humanité se développe et triomphe dans l'immortalité de son rajeunissement perpétuel[1]. Izanaghi, le père des hommes et des îles, s'enfuit plein de terreur du royaume souterrain, poursuivi par les Furies, les Foudres et toute l'horrible armée des Enfers. « Alors, en dernier lieu, sa jeune sœur (c.-à.-d., épouse) l'auguste Izanami s'élança sur ses pas. Mais il souleva un rocher qui n'aurait pu être porté que par mille hommes, et le plaçant au milieu de la Pente unie des Enfers, il la bloqua. Et ils se tenaient en face l'un de l'autre, échangeant leurs adieux[2]. Et l'auguste Izanami s'écria : « O mon aimable et auguste frère « aîné ! si tu agis ainsi, j'étranglerai et ferai mourir, en « un seul jour, un millier de gens de ta terre ! » L'auguste Izanaghi répondit : « O mon aimable et auguste sœur cadette ! « si tu fais cela, je dresserai, en un seul jour, quinze cents maisons d'accouchement[3] ! Ainsi, chaque jour, mille personnes mourront sûrement, et, chaque jour aussi, quinze cents personnes naîtront sûrement[4]. » Izanami est donc vaincue. La grande divinité des ténèbres[5], celle qui atteignit la route qui conduit au monde supérieur[6], a été arrêtée par le rocher divin qui l'a contrainte à retourner en arrière[7], par le Grand-dieu-qui-bloque-la-Porte-des-Enfers[8]. Izanaghi l'emporte : il émerge à la lumière, à cette terre des vivants

1) Nombre de Japonais modernes pensent que la seule vie future que puisse espérer l'homme est la continuation de son être dans sa postérité. Voy. par ex. *Japan Weekly Mail*, vol. XLV (1906), p. 362.

2) Il s'agit là d'une sorte de divorce. Cf. N, I, 25, 30-31.

3) C.-à-d. : je rendrai mères quinze cents femmes. Cf. plus haut, p. 112, n. 1.

4) K, 37-38; N, I, 25.

5) Yomo-tsou-oh-kami. (K, 38.)

6) Mitchi-shiki-no-oh-kami, la Grande divinité atteignant la route (ou « atteignant sur la route », où elle rejoignit Izanaghi). K, 38.

7) Mitchi-gaheshi-no-oh-kami, la Grande divinité qui fait rebrousser chemin (K, 38; et cf. N, I, 26).

8) Yomi-do ni sayarimasou (ou fousagarimasou) oh-kami. (K, 39; cf. N, I, 26.)

où il va bientôt reprendre sa belle mission de créateur; et c'est en souvenir de sa victoire que les fidèles du Shinntô se nommeront eux-mêmes désormais « le peuple toujours croissant de la race céleste »[1].

Enfin, après cette glorification éclatante de sa puissance physique, la vie morale de l'homme ne sera pas oubliée. Certains mythes viseront à nous donner le motif de nos sentiments, quelque naturels qu'ils soient. Par exemple, pour quelle raison n'aime-t-on pas à être pris pour un mort? Une erreur de ce genre doit éveiller, d'instinct, une impression désagréable; mais on en cherchera la première origine, qu'on trouvera bien vite dans quelque vieille tradition[2]. De même, en d'autres mythes, les événements s'expliqueront par l'intervention constante de certains dieux qui personnifient diverses qualités, à commencer par le dieu, si admiré, de la Ruse[3], en attendant que plus tard toute une série de divinités moins primitives et plus abstraites[4] viennent représenter les ressorts cachés de tous les actes humains.

Mais ce groupe de légendes est bien loin d'épuiser le trésor mythique du shinntoïsme. En effet, si l'homme primitif s'attache d'abord à sonder les mystères qui l'enveloppent et qui offrent pour lui un intérêt direct, il n'en arrive pas moins,

1) Amé-no-masou-hito-ra, m. à m. « le surcroît de population du ciel », c.-à-d., de la race céleste (cf. plus haut, p. 180, n. 1 et 2). L'expression se trouve déjà dans le rituel de la Grande Purification (R X, 60).

2) Le dieu Adji-shiki, victime de cette méprise (voir ci-dessus, p. 54, n. 5), invective les parents qui ont cru reconnaître en lui leur fils mort. « C'est, dit-il, parce qu'il était pour moi un ami cher que je suis venu faire mes condoléances. Pourquoi serais-je assimilé à une sale personne morte? » Et à ces mots, il tira le sabre de dix largeurs de main dont il était augustement ceint, et tailla en pièces la hutte de deuil, et, de ses pieds, en dispersa les fragments. » (K, 98.) « C'est pour cette raison, conclut la version correspondante du N, qu'on n'aime pas à être pris pour un mort. » (N, I, 74).

3) Voir ci-dessus, p. 68, et *pass.* — De même, rôle perpétuel du dieu Takaghi (*ibid.*, p. 318) dans la direction des affaires célestes.

4) Exemple : les dieux de la Sagesse, de la Vérité, de la Science, tels qu'ils seront conçus par un shinntoïste moderne comme Hirata (voy. T, III, app. p. 78, 84).

au bout d'un certain temps, à vouloir s'expliquer des questions plus lointaines. Lorsqu'il croit avoir compris l'alternance des deux luminaires célestes ou le jaillissement du feu au choc d'un caillou, l'existence de la mort ou la fécondité de la vie, la réflexion le pousse à vouloir résoudre des problèmes qu'il ne se posait même pas au début, et qui se distinguent des précédents en ce qu'ils sont à la fois plus intellectuels et moins utilitaires. Après avoir constitué, tant bien que mal, une physique et une anthropologie rudimentaires, il étend sa curiosité aux origines mêmes du monde et de l'homme ; il veut remonter jusqu'aux causes premières [1], à la genèse de l'univers ; et des mythes naturistes que nous avons étudiés, il passe à l'invention de mythes cosmogoniques.

C'est d'abord la page un peu sèche, mais d'une authenticité bien nette, par où s'ouvre le vieux Kodjiki. « Au temps où commencèrent le Ciel et la Terre, des divinités se formèrent [2] dans la Plaine des hauts cieux [3], dont les noms étaient : le dieu Amé-no-mi-naka-noushi [4], puis le dieu Taka-mi-mousoubi [5], enfin le dieu Kami-mousoubi [6]. Ces trois divinités se

1) Cette recherche des causes est si instinctive qu'on peut l'observer sans cesse chez l'enfant. Sans sortir du Japon, en voici un exemple. « Lorsque j'avais huit ans, écrit le bonze Kennkô (XIVe siècle), je demandai un jour à mon père : « Qu'est-ce qu'un bouddha? » Il me répondit : « Un bouddha est quelque chose qu'un homme devient. — Alors, dis-je, comment devient-on un bouddha? — Par les enseignements d'un bouddha. — Mais qui a instruit ce bouddha lui-même? — Un autre bouddha qui existait avant lui. — Mais alors, quelle espèce de bouddha était-ce que le tout premier bouddha qui a commencé l'enseignement? » Mon père était à bout de réponses, et il me dit en riant : « Je suppose qu'il a dû descendre du ciel ou sortir de terre! » (Aston, *Hist. of Jap. Literature*, p. 189). Le père se contente lui-même de donner une explication enfantine, qui correspond précisément à la double conception des mythes primitifs japonais.

2) M. à m. : devinrent. M. Chamberlain traduit par « naquirent », Motoori définissant ce devenir comme « la naissance de ce qui n'existait pas auparavant ». (K, 15. n. 2.)

3) Voir plus haut, p. 60, n. 1 et 2.

4) Maître de l'auguste centre du Ciel.

5) Haut-auguste-Producteur. Voy. ci-dessus, p. 170, n. 1. Cf. N, I, 5 ; R X, 59.

6) Divin Producteur.

formèrent spontanément[1], puis cachèrent leurs personnes[2]. Ensuite, lorsque la terre[3], jeune et pareille à de l'huile flottante, se mouvait ainsi qu'une méduse, d'une chose qui surgit, telle une pousse de roseau[4], naquirent : le dieu Oumashi-ashi-kabi-hiko-dji[5], puis le dieu Amé-no-toko-tatchi[6]. Ces deux divinités se formèrent aussi spontanément, puis cachèrent leurs personnes[7]. (Les cinq divinités ci-dessus sont des divinités célestes séparées[8].) Les divinités qui se formèrent ensuite s'appelèrent : le dieu Kouni-no-toko-tatchi[9], puis le dieu Toyo-koumo-nou[10]. Ces deux divinités se formèrent aussi

1) C.-à-d. : ne furent pas engendrées par un couple.

2) On peut entendre par là, soit qu'elles moururent (Chamberlain, K, 15, n. 7), soit qu'elles demeurèrent invisibles (Dooman, *The Beginning of Japanese history, civilization and art*, dans T. XXV, p. 67-68), soit qu'elles devinrent invisibles, c'est-à-dire qu'elles disparurent de la scène, on ne sait comment, ce qui serait peut-être l'interprétation la plus naturelle de ce texte obscur.

3) *Kouni*. M. Chamberlain fait observer que ce mot, qui aujourd'hui a le sens restreint de pays, était employé dans la langue archaïque d'une manière plus large et quelque peu ambiguë, comme notre mot terre lui-même (*ibid.*, n. 8) ; mais il ne faut pas perdre de vue qu'un vieux Japonais, racontant la création du monde, ne voyait en imagination que son propre pays, l'archipel sacré, seul digne de l'attention des dieux et de la sienne, de même qu'en essayant d'expliquer l'origine de l'homme, il ne songeait qu'à celle de sa tribu.

4) Voy. plus haut, p. 130, n. 1.

5) Charmant-pousse de roseau-prince-ancien. Cf. N. I, 4, 5.

6) Le dieu qui se tient éternellement dans le Ciel. Cf. N, I, 5.

7) Cf. le mythe zoulou : « Ounkoulonkoulou est né et il est mort; c'est là tout ce que nous disons. » (Lang, 165 ; et cf. ci-dessous, p. 243, n. 11.)

8) Cette glose du texte original semble vouloir dire tout simplement que les cinq premières divinités forment un groupe distinct des sept générations suivantes. Cf. cependant Chamberlain, K, 16, n. 11.

9) Le dieu qui se tient éternellement sur la Terre. Cf. N. I, 3, 4, 5. (C'est le premier dieu mentionné dans la version du N. M. Aston prend ce nom dans un autre sens : le dieu de la Terre éternellement stable (*Shinto*, p. 175). Mais la traduction précédente répond mieux à l'interprétation normale des caractères, et d'ailleurs, elle n'a rien d'étrange : cf. en effet le nom du dieu Amé no minaka-noushi, ci-dessus, p. 241, n. 4.

10) Maître-intégrant (car *koumo*, nuage, et *nou*, plaine, semblent devoir être pris plutôt dans un sens phonétique, pour *koumou*, compléter, parfaire, intégrer, et *nou*, forme apocopée de *noushi*, maître) - luxuriant. Cf. N, I, 3,

spontanément, et cachèrent leurs personnes. Les noms des divinités qui se formèrent ensuite furent : le dieu Ou-hidji-ni[1], et sa jeune sœur (épouse) la déesse Sou-hidji-ni[2] ; puis le dieu Tsounou-gouhi[3], et sa jeune sœur la déesse Ikou-gouhi[4] ; puis le dieu Oh-to-no-dji[5], et sa jeune sœur la déesse Oh-to-no-bé[6] ; puis le dieu Omo-darou[7], et sa jeune sœur la déesse Aya-kashiko-né[8] ; puis le dieu Izanaghi, et sa jeune sœur Izanami[9]. (Ce sont les sept générations divines[10]). » Dès ces premières lignes du récit sacré, nous sommes en face d'une genèse qui ne manque pas de grandeur. Le monde apparaît comme un chaos mouvant, nébuleux ; des êtres divins s'y développent par une génération spontanée, les uns nés au sein de l'espace, les autres sortant d'une pousse de roseau qui a surgi de la boue[11] ; et d'autres enfin s'élèvent, isolés

1) Seigneur du limon de la terre (d'après Motoori, dont l'opinion a pour elle les caractères employés dans le passage correspondant du N : « boue-terre » pour le nom de ce dieu, et « sable-terre » pour celui de la déesse suivante). D'autres interprétations ont été proposées par Maboutchi et Hirata ; mais toutes se ramènent en somme à l'idée essentielle du limon terrestre. Cf. N, I, 6, 8.

2) Dame du limon de la terre. Cf. N, I, 6, 9.

3) Le dieu qui intègre les Germes. Ici, les commentateurs sont à peu près d'accord. Cf. N, I, 9.

4) La déesse qui intègre la Vie. Même observation. Cf. N, I, 9.

5) L'Ancien de la Grande région. N, I, 6. Cf. encore Ounkoulonkoulou, « le très vieux » (Lang, 164).

6) L'Aïeule de la Grande région. Cf. N, I, 6.

7) Le dieu Parfaitement beau (parfait-extérieur, ou parfait-visage). Cf. N, I, 6, 10.

8) La déesse « Ah ! terrible ! » (ou vénérable). Cf. N, I, 6, 10. Le nom de cette déesse exprimerait, d'après les commentateurs, le sentiment qu'elle éprouva à la vue du dieu mâle (T, III, app. p. 58).

9) *Vid. sup.*, p. 171, n. 1. M. Aston voit ici un nom de lieu : Iza ou Isa (N, I, 6, n. 4), ce qui donnerait au nom de ces deux fameuses divinités un sens nouveau : le Mâle d'Isa et la Femme d'Isa. Je pense plutôt, avec les commentateurs japonais, que ces noms ont une signification symbolique comme ceux des divinités précédentes, étant donné surtout le rôle mythique que joue le premier couple et qui répond si bien à cette interprétation.

10) En effet, ce groupe comprend d'abord deux dieux isolés, puis cinq couples, qui sont comptés chacun pour une génération (cf. K, 18 et N, I, 7).

11) L'idée que les dieux ou les hommes seraient issus de certains végétaux,

d'abord[1], puis unis par couples[2], suivant un progrès et avec des noms qui évoquent d'étrange manière notre théorie de l'évolution[3].

De cette sobre esquisse, rapprochons le tableau du Nihonnghi, moins naïf et tout bariolé d'idées chinoises que nous devrons effacer, mais d'autre part plus riche aussi en

ou sortis du sol comme eux, se retrouve assez souvent dans les mythes. En Grèce, par exemple, on croyait volontiers qu'ils avaient poussé de terre comme des choux (Lang, *op. cit.*, 298) ou qu'ils étaient nés de certains arbres (Bouché-Leclercq, *De Origine generis humani*). D'autres pensaient qu'ils avaient surgi d'un marais : légende qui se répète chez divers peuples sauvages (Lang, 154, 297). Nous arrivons ainsi à l'histoire d'Oukoulonkoulou venu d'un lit de roseaux, ou même d'une pousse de roseau (références *supra*, p. 196, n. 4), ce qui correspond exactement à la notion japonaise.

1) Comme il se trouve que le récit fait apparaître d'abord trois dieux (cf. K, 4), et que les deux autres dieux qui viennent ensuite ne naissent pas de la même façon, certains commentateurs ont cru apercevoir là une trinité métaphysique, qui serait alors d'origine hindoue. (Par ex., Dooman, *op. cit.*, 69-70.) Mais, outre qu'on ne nous donne pas la moindre preuve d'une semblable importation, il suffit de comparer cette liste des dieux du Kodjiki à la série correspondante du Kioudjiki et surtout à celle du Nihonnghi, avec ses nombreuses variantes, pour se rendre compte que tous ces documents se contredisent et que, loin de témoigner d'une conception trinitaire définie, ils ne mettent en lumière que la parfaite confusion des anciens mythes indigènes. J'ajoute que le nombre trois n'est ni un nombre sacré, ni même un chiffre rond pour les Japonais : lorsqu'ils font un présent, ils n'offriront pas trois choses, parce que ce serait justement, à leurs yeux, un nombre médiocre et imparfait.

2) Cf. les dieux finnois et leurs doublures féminines (A. Réville, II, 201-202).

3) Les philosophes de l'ancien Japon avaient l'instinct profond de cette théorie, et par suite découvraient tout naturellement un sens rationnel dans leur vieux mythe national. « Le dieu Seigneur du limon de la terre et la déesse Dame du limon de la terre, dit Hirata, sont ainsi appelés parce qu'ils contenaient les germes de ce qui allait devenir la terre elle-même. Le dieu Ancien de la grande région et la déesse Aïeule de la grande région sont ainsi appelés d'après l'apparence primitive de cette terre. Le dieu qui Intègre les Germes et la déesse qui Intègre la Vie sont ainsi appelés d'après l'apparence commune de la terre et des divinités lorsqu'elles émergèrent à l'existence. Le dieu Parfaitement beau et la déesse « Ah! terrible! » sont ainsi appelés d'après le caractère achevé des augustes personnes de ces divinités. Ainsi les noms de tous ces dieux leur furent donnés suivant le progrès graduel de la création. » On ne saurait mieux dire; et en somme, si l'on est tenté de discuter certains détails, on ne peut nier que notre mythe révèle, sous le symbolisme transparent de ses figures divines, un effort intellectuel tendant à expliquer d'une manière logique la genèse de l'univers.

développements variés qu'il emprunte aux sources indigènes. « Jadis, le Ciel et la Terre n'étant pas encore séparés[1], et les principes femelle et mâle[2] n'étant pas encore divisés, ils formaient un chaos pareil à un œuf[3], et dans cette masse confuse se trouvait un germe. La partie la plus pure et la plus claire se diffusa légèrement, et forma le Ciel; la partie la plus lourde et la plus grossière se tassa et forma la Terre. L'élément le plus subtil devint aisément un corps uni; mais l'élément plus lourd et plus grossier se consolida plus difficilement. Le Ciel fut donc formé le premier, et la Terre ensuite. Puis, entre eux, des êtres divins furent produits. De là[4], on dit qu'au commencement de la création du monde, le

1) Cf. K, 12. En dehors du mythe de Pankou, la même notion se retrouve dans l'Inde (Lang, 234, 453), en Grèce (mythe de Kronos : *ibid.*, 280 seq.), en Nouvelle-Zélande (*ibid.*, 347; Waitz, VI, 245; A. Réville, II, 29; et cf. aussi *Rev. d'hist. des religions*, t. XIII, p. 11 seq., 22 seq., 202 seq.).

2) L'*inn* et le *yô*, ou le *yinn* et le *yang*, le principe passif ou femelle et le principe actif ou mâle, « les deux régulateurs » de la nature d'après la philosophie chinoise. (Mayers, *Chinese Manual*, 293; de Groot, *op. cit.*, 60 seq.). Nous avons donc ici une petite dissertation de métaphysique étrangère, surajoutée à la tradition nationale. Mais le rédacteur ne pouvait mieux flatter le goût de son temps, et du même coup faire valoir sa propre intelligence, qu'en essayant de combiner ainsi ces deux éléments disparates. Car comment rendre plus digne de foi la légende d'Izanaghi et d'Izanami, créateurs du Japon? Par une introduction où il montrerait d'avance le jeu, malaisément contestable, d'un principe actif et d'un principe passif dans l'univers.

3) C'est l'œuf cosmique, tel qu'on le retrouve chez la plupart des peuples de l'antiquité (voy. Lang, 233, 293), et notamment en Chine (de Groot, 222 seq.). Il semble bien que la théorie chinoise ait inspiré ici notre rédacteur, étant donné surtout que l'idée de l'œuf succède à l'indication des principes mâle et femelle, et qu'elle ne s'harmonise guère avec l'image du poisson évoquée aussitôt après. Remarquons cependant que les Polynésiens, les Fidjiens, les Finnois aussi croient que les choses sont sorties d'un œuf (A. Réville, II, 45, 128; Lang, 222). Il ne serait donc pas impossible que cette conception, si rationnelle, ait constitué une des hypothèses incohérentes qui se combattaient dans l'esprit des Japonais primitifs, de même qu'on peut admettre que, de leur côté, les Grecs aient imaginé l'œuf orphique sans avoir besoin de l'emprunter à la Phénicie, à la Babylonie ou à l'Égypte. Cf. d'ailleurs la version du Kioudjiki (Aston, N, I, 2, n. 1), où l'œuf apparaît également, et d'une manière plus naturelle. En somme, la question reste un peu douteuse, malgré toutes les probabilités d'un emprunt au système chinois.

4) Cette expression naïve, qui vise à unir d'une manière artificielle deux

sol des pays flottait comme fait un poisson qui se joue sur l'eau[1]. Alors se produisit, entre le Ciel et la Terre, une chose qui, par sa forme, ressemblait à une pousse de roseau. Et cette chose se transforma en un dieu, qui fut appelé Kounitoko-tatchi[2]. Puis ce fut Kouni-no-sa-dzoutchi[3]; puis, Toyo-koumou-nou[4]; en tout, trois dieux[5]. Ils furent développés spontanément par l'opération du principe du Ciel[6], et par suite c'étaient de purs mâles[7]. »

Arrivé à ce point, le récit s'interrompt, et le narrateur nous donne de curieuses variantes, d'après les manuscrits divers qu'il avait en mains[8]. Tantôt c'est l'existence originaire, au milieu du Vide[9], d'une « chose dont la forme ne peut être décrite », et au sein de laquelle se produit le pre-

développements distincts, est signalée par les critiques japonais comme le point de suture entre la partie chinoise et la partie japonaise du récit. (Motoori, dans T, III, app., p. 19). Hirata nous indique même deux ouvrages chinois dont le compilateur se serait inspiré (voy. Aston, N, I, 2, n. 1).

1) Cf. la méduse du K, 15.

2) Cf. K, 16.

3) Nom obscur, dont les divers sens possibles ne sont d'ailleurs guère intéressants. Voir Aston, N, I, 3, n. 4; Florenz, *op. cit.*, p. 5, n. 7.

4) Cf. K, 16.

5) *Hashira*, dit la glose interlinéaire en kana. Voir plus haut, p. 227, n. 1.

6. Le *yô*, le principe mâle. Ici encore, le rédacteur à la chinoise montre le bout de l'oreille.

7) Tandis que d'autres divinités, « formées par l'action mutuelle du principe du Ciel et du principe de la Terre », seront « faites mâle et femelle » et apparaîtront par couples (N, I, 7).

8) Ces variantes sont, en effet, regardées en général comme faisant partie intégrante du texte. (M. Aston pense cependant qu'elles furent plutôt ajoutées à une date postérieure, bien que très rapprochée : N, I, 4, n. 2.) Sans parler de l'intérêt qu'elles offrent en elles-mêmes, elles nous fournissent encore un indice précieux pour établir l'interpolation [illegible]. En effet, l'abondance même des citations que l'auteur nous donne, [illegible] seconde partie de son récit, prouve que là nous sommes bien en face de véritables traditions japonaises; et si la première partie était japonaise [illegible] résisté à la tentation d'appuyer pareillement [illegible], par des extraits tirés d'autres sources indigènes ?

9) *Sora* (voir ci-dessus, p. 101, n. 1), et non pas *ame* ou *ama* [illegible] ciel solide, comme dans la version du K.

mier dieu[1]. Tantôt c'est, de nouveau, « au temps où la contrée était jeune et où la terre était jeune, flottant comme de l'huile flottante », la naissance, à l'intérieur du pays, d'une « chose dont l'aspect était pareil à celui d'une pousse de roseau au moment où elle se montre[2] ». Ailleurs, on se contente de dire que « lorsque le Ciel et la Terre étaient à l'état de chaos, il y eut tout d'abord un homme divin[3] »; ou bien que, « quand le Ciel et la Terre commencèrent, il y eut des divinités produites ensemble[4] ». Autre version, plus originale : « Avant le Ciel et la Terre, il existait quelque chose que l'on pourrait comparer à un nuage flottant sur la mer, et qui n'a aucun point d'appui[5]. Au milieu de cela, une chose fut engendrée, qui ressemblait à une pousse de roseau émergeant de la boue; et cette chose se métamorphosa tout de suite en forme humaine[6] ». Enfin, une dernière variante nous montre encore « une chose produite au milieu du Vide, et qui ressemblait à une pousse de roseau, qui se changea en un dieu », puis une « chose produite au milieu du Vide, telle de l'huile flottante, et d'où un dieu se développa[7] ». Après quoi, nous voyons se dérouler de nouveau la théorie des sept générations divines[8].

Tous ces textes, précieux par leur incohérence même[9],

1) Kouni-toko-tatchi, ou Kouni-soko-tatchi (*soko*, fond). N, I, 4.
2) N, I, 4.
3) Oumashi-ashi-kabi-hiko-dji, que suit bientôt le premier dieu de la version principale (N, I, 5). On voit que les dieux du K sont ici conçus plutôt comme des êtres humains.
4) Kouni-toko-tatchi et Kouni-no-sa-tsoutchi. N, I, 5.
5) Cf. la Genèse, I, 2.
6) N, I, 5. Le caractère chinois signifie « homme »; et la glose en kana traduit par « dieu ». Nous saisissons bien ici la transition de l'idée primitive à la notion plus moderne.
7) N, I, 5-6.
8) N, I, 7.
9) Les versions du Kioudjiki, du Kodjiki, du Nihonnghi se contredisent entre elles; de même, les divers documents cités dans ce dernier écrit; c'est un fouillis inextricable. Cf. l'incohérence des mythes hindous sur ce sujet, et par suite, comme le fait remarquer Lang (*op. cit.*, 234), l'intérêt d'autant plus vif qu'ils

nous permettent, on le voit, de retrouver au Japon les mythes cosmogoniques de maint autre peuple, de distinguer quelles furent les idées chinoises surajoutées aux conceptions indigènes[1], et de dégager enfin, parmi ces dernières, la ligne directrice du véritable mythe national. Cette notion

présentent, de même que nos mythes japonais, au point de vue de la mythologie comparée.

1) Une chose curieuse à constater, c'est que les mêmes critiques japonais qui condamnaient si vivement le Nihonnghi pour avoir voulu appuyer la tradition japonaise sur la philosophie chinoise, devaient à leur tour essayer d'affermir cette tradition en invoquant la science européenne. C'est ce dont témoigne une page fort intéressante de Hatori Nakatsouné, disciple de Motoori et inspirateur fréquent de Hirata. « Les récits donnés en d'autres pays, dit-il, soit par le bouddhisme, soit par la philosophie chinoise, sur la forme du ciel et de la terre et sur la manière dont ils vinrent à l'existence, sont des inventions des hommes, qui exercèrent toute leur ingéniosité sur le problème et crurent que leurs doctrines étaient arrivées. Le récit hindou n'est qu'une absurdité bonne à tromper les femmes et les enfants, et je ne le crois pas digne de réfutation. Les théories chinoises, d'autre part, sont fondées sur de profondes spéculations philosophiques et paraissent extrêmement plausibles; seulement, ce qu'elles appellent l'absolu et l'infini, les principes positif et négatif, les huit diagrammes et les cinq éléments, ne sont pas des choses qui existent en réalité, mais bien des noms fictifs que les philosophes ont inventés et qu'ils appliquent dans tous les sens. Ils disent que l'univers entier a été produit par des forces, et qu'il n'y a rien qui en soit indépendant. Mais toutes ces affirmations sont absurdes. [Cf. cependant la physique moderne !] — Les principes qui animent l'univers sont au-delà du pouvoir de l'analyse; ils ne peuvent être pénétrés par l'intelligence humaine; et toutes les affirmations fondées sur de prétendues explications de ces principes doivent être rejetées. Tout ce que l'homme peut concevoir et connaître est limité par les pouvoirs de la vue, du toucher et du calcul, et ce qui dépasse ces pouvoirs ne saurait être connu, quelque effort que fasse la pensée. [On n'est pas plus positiviste.] — Cela étant, comment est-il possible, pour des hommes qui sont nés des centaines et des milliers de myriades d'années après l'origine de l'univers, de savoir comment il a commencé et quels sont les degrés successifs par lesquels il a passé pour arriver à sa forme actuelle? Notre pays, grâce à ces faits qu'il a été engendré par les deux divinités Izanaghi et Izanami, qu'il a été le lieu de naissance d'Amatéras oh-mikami, et qu'il est gouverné par ses sublimes descendants à jamais et aussi longtemps que l'univers durera, est infiniment supérieur aux autres pays, dont il est le chef et la tête; ses habitants sont honnêtes et ont le cœur droit, et ils ne sont pas adonnés à des discussions inutiles et à des mensonges comme ceux des autres nations, mais ils possèdent des renseignements corrects en ce qui touche l'origine de l'univers. Ces ren-

essentielle est celle d'une terre flottante, d'où surgit une pousse de roseau, qui à son tour engendre la forme humaine ; et nous avons ainsi, avec l'origine du monde, celle de l'homme lui-même[1] : la cosmogonie s'achève en une théo-

seignements sont descendus jusqu'à nous, depuis l'âge des dieux, sans altération, et sans être mêlés, même au moindre degré, avec les notions sans fondement que peuvent avoir des individus. Cette tradition est réellement authentique et sûre. Les récits chinois paraissent établis sur des principes profonds, et on peut s'imaginer qu'ils doivent être vrais, tandis que les récits japonais paraissent superficiels et sans aucun fondement raisonnable. Mais les premiers sont des mensonges, tandis que les derniers sont la vérité ; en sorte que plus le temps avance, plus la pensée devient exacte, et plus la nature fausse de ces mensonges apparait, tandis que la vraie tradition demeure intacte. — Ma raison pour faire cette remarque, c'est que, dans les temps modernes, des hommes venus de contrées situées très loin au fond de l'Occident ont voyagé sur toutes les mers, suivant leurs inclinations, et se sont assurés de la vraie forme de la terre. Ils ont découvert que la terre est ronde, et que le soleil et la lune tournent autour d'elle suivant une direction verticale. On peut deviner par là de combien d'erreurs sont remplis tous les anciens récits chinois, et combien il est impossible de croire toute chose qui prétend être déterminée à priori. Mais lorsque nous en venons à comparer nos traditions anciennes, quant à la formation d'une chose au milieu de l'espace et à son développement ultérieur, avec ce qui a été reconnu comme la véritable forme de la terre, nous trouvons qu'il n'y a pas ici la plus légère erreur, et ce résultat confirme la vérité de nos anciennes traditions. — Au demeurant, bien que les découvertes exactes faites par les hommes de l'Extrême-Occident, quant à la forme de la terre et à sa position dans l'espace, surpassent infiniment les théories des Chinois, encore n'est-ce là qu'une affaire de calcul, et il y a beaucoup d'autres choses dont on connaît certainement l'existence et qui ne peuvent être expliquées par de tels moyens ; encore moins est-il possible de résoudre la question de savoir comment la terre, le soleil et la lune sont arrivés à prendre leur forme. Sans doute ces pays lointains ont-ils là-dessus des théories de leur crû ; mais quelles que soient ces théories, elles ne sauraient être en tout cas que des hypothèses imaginées après coup, et par conséquent, elles doivent ressembler aux systèmes hindous et chinois. » (Préface du *Sann-daï ko*, 1791 ; T, III, app., p. 51 seq.). Ainsi, de même que le Nihonnghi, au VIIIe siècle, invoquait le *yô* et le *inn* pour rendre plus vraisemblables les vieilles légendes du pays, de même les érudits shinntoïstes, au XVIIIe siècle, s'efforceront d'établir, entre leur foi et la science européenne, un de ces raccords illusoires si chers à tous les apologistes, en présentant la cosmographie occidentale comme une confirmation éclatante du mythe japonais de la création.

1) M Aston (p. 82, 171) dit que la création de l'homme n'est expliquée nulle part dans nos mythes ; elle se trouve pourtant contenue dans l'évolution que

gonie mystérieuse, où l'élément divin et l'élément humain se confondent dans une insensible transition.

C'est alors que le dernier couple né dans la Plaine des hauts cieux reçoit des autres dieux la mission de « faire, consolider et engendrer cette terre mouvante »[1]. Armés de la lance précieuse qui leur a été conférée[2], Izanaghi et Izanami créent, du haut du Pont céleste, la petite île d'Ono-ghoro[3]; ils y descendent ensuite[4], y célèbrent leur union, engendrent d'abord Hirou-ko, l'enfant-sangsue[5], qu'ils abandonnent

que nous venons de décrire et où les dieux finissent par apparaître sous forme humaine, en vertu de forces spontanées ; plus tard, dans une poésie que rappelle M. Aston lui-même (p. 170), on attribuera la création de l'humanité au grand dieu Producteur, ce qui répond, en somme, à la même idée.

1) K, 18. — En dehors de la génération spontanée, qu'on admet volontiers pour la naissance des dieux primordiaux, la création du monde peut être expliquée surtout, soit par une génération sexuée, plus ou moins précise, soit par une fabrication divine. L'idée de génération est celle qui domine nos mythes, et qui se présente sous sa forme la plus matérielle dans l'histoire d'Izanaghi et d'Izanami. Rien de plus naturel que cette dernière conception ; car il est logique de penser que, comme les êtres organisés, les choses mêmes n'ont pu se former sans le concours d'un mâle et d'une femelle. Nul besoin de recourir à la philosophie chinoise, comme fait M. Aston (op. cit., p. 135), pour expliquer ce mythe japonais. Chez certains peuples, le couple primitif est placé tout au commencement de l'évolution : par exemple, au Nicaragua, un homme et une femme, Tamagostad et Cipattoval, ont créé le ciel, la terre, la lune, les étoiles, les êtres humains, le monde entier (voir H. Spencer, I, 398 seq.); en Polynésie, Tangaroa et O-te-Pépé sont les parents des îles et de ceux qui les habitent (A. Réville, II, 45). Même notion chez nos Japonais, sauf que, plus métaphysiciens, et voulant trouver la cause de ce premier couple, ils imaginent de vagues divinités terrestres qui ont dû précéder, puis remontent à d'autres divinités plus lointaines, dont les unes sont encore attachées à la terre, dont les autres ont paru spontanément dans l'espace avant que rien de visible n'existât. Quant à l'idée de fabrication, elle apparaît surtout lorsqu'il s'agit de parfaire l'œuvre créatrice (ci-dessus, p. 187, n. 5). Cf., chez les Grecs, les deux mêmes conceptions, et leur conciliation dans la cosmogonie pythagoricienne (A. Espinas, *op. cit.*, p. 234-238).

2) Voir p. 120, 170-171.

3) Voy. p. 120, n. 4.

4) Cf. sur ce point Lang, p. 150.

5) K, 20, 30; N, I, 15, 18, 19, 20. Cf. aussi *suprà*, p. 90, n. 1, et Aston, *op. cit.*, p. 132-133. Plus tard identifié avec Ebisou, le dieu souriant (*ébi* ou *émi*, sourire) : voy. Anderson, *op. cit.*, 36 seq. ; etc.

dans un bateau de roseaux[1], puis l'îlot d'Awa[2], qu'ils ne veulent pas non plus reconnaître[3]; après quoi, ayant découvert pour quel motif ces premiers-nés n'étaient pas réussis, ils reprennent leur œuvre de création dans des conditions plus favorables[4], engendrent tour à tour les îles de l'archipel, puis tout un peuple de dieux de la nature[5]; et ici encore, nous

1) Cet incident rappelle, non seulement la légende accadienne de Sargon, celle de Moïse et autres récits du même genre (voir Lang, 188, John O'Neill, *Night of the Gods*, p. 410, et pour la Chine, en particulier, Giles, *Adversaria sinica*, n° 3, 1906), mais aussi le mythe néo-zélandais de Maoui, né avant terme, que sa mère ne croit pas viable, qu'elle enveloppe alors dans sa longue chevelure et qu'elle livre à l'écume des flots (A. Réville, II, 33). Les Polynésiens supprimaient ainsi la moitié ou les deux tiers des enfants nouveau-nés (Waitz, VI, 137 seq.); et notre légende peut être, soit un vestige du mythe océanien, soit l'indice d'une coutume semblable qui aurait existé aussi chez les Japonais primitifs. Izanaghi et Izanami abandonnent, en effet, l'enfant-sangsue parce que c'est un avorton, un enfant chétif qui, « même à l'âge de trois ans, ne pouvait se tenir debout » (variantes du N, I, 19 et 20, où le bateau de roseaux de la p. 15, devenu maintenant le « Céleste bateau de bois de camphrier, (dur comme) le roc et (rapide comme) l'oiseau », est lui-même engendré, comme un enfant, par le premier couple).

2) L'île de l'Ecume. Probablement un îlot qui se trouve près de l'île d'Awadji.

3) K, 20 et 30. A propos de ce dernier texte, M. Chamberlain se demande (n. 10) pourquoi l'îlot d'Awa est exclu du nombre des enfants d'Izanaghi et d'Izanami; la réponse se trouve dans le K lui-même, qui met sur le même pied Hirou-ko et l'îlot d'Awa, en nous disant que « ces enfants n'étaient pas bons » (voy. K, 20).

4) « Les deux divinités tinrent conseil, disant : « Les enfants que nous venons de produire ne sont pas bons. Mieux vaut que nous allions annoncer cela à l'auguste séjour des Célestes dieux. » Aussitôt ils montèrent au Ciel et s'informèrent auprès des augustes dieux célestes. Alors les Célestes dieux commandèrent et trouvèrent par la grande divination, et leur donnèrent leurs instructions, disant : « Ces enfants n'étaient pas bons parce que la femme a parlé la première. Redescendez, et changez vos paroles. » Ils redescendirent donc, et de nouveau marchèrent autour du céleste et auguste pilier comme auparavant. L'auguste Izanaghi parla le premier : « Oh! la belle et aimable jeune femme! » Ensuite, sa jeune sœur l'auguste Izanami : « Oh! le beau, l'aimable adolescent! » Et lorsqu'ils eurent achevé de parler ainsi, il se rapprochèrent augustement, et procréèrent un enfant, l'île d'Awadji. » (K, 20-21, et cf. ci-dessus p. 171, n. 4).

5) K, 21 seq., 25 seq. Certaines îles (Tsoushima, Iki) sont cependant produites « par la coagulation de l'écume de l'eau de mer » (N, I, 14, qui ajoute paisiblement : « On dit aussi qu'elles furent produites par la coagulation de l'écume d'eau douce »). M. Aston voit ici une interprétation rationaliste (*op. cit.*, p. 92).

retrouvons cette idée d'évolution qui est si chère à la pensée japonaise[1]. Enfin, après la naissance du dieu du Feu, la mort d'Izanami[2], la descente d'Izanaghi aux Enfers et sa purification[3], de nouvelles divinités apparaissent encore[4]; les trois dernières sont le Soleil, la Lune, l'Océan-Tempête, c'est-à-dire les plus illustres[5]; et ainsi s'achève, en triomphe[6], l'organisation de l'univers[7].

De ces mythes relatifs à l'origine du monde, il est naturel de passer à une autre catégorie légendaire qui est la suite logique de la précédente. Après la genèse de l'univers matériel et après la naissance de l'homme, on cherche à se repré-

En réalité, nous sommes en présence d'une conception assez répandue : celle de la fécondité de l'écume. Au Pérou, le dieu du lac Titicaca naît de l'eau comme l'Aphrodite hellénique ; et chez les Scandinaves, ont voit dans cet élément la source de toute fertilité (voy. Lang, 194, n. 2). Cf. l'éymologie qui ferait venir *oumi*, mer, d'*oumou*, donner naissance : la mer serait alors la grande génératrice, celle qui fait pulluler les poissons, les crustacés, les algues, toute la nourriture préférée des insulaires japonais (Satow, T, VII, part. 2, p. 124, n. 22). L'écume est d'ailleurs vivante : à l'origine, « l'écume des eaux bleues parlait » (R XXVII, dans Aston, 275).

1) Pour la même idée chez d'autres peuples, voir A. Réville, II, 128; Lang, 171 ; Bouché-Leclercq, II, 246, 247, n. 2 ; etc.

2) Ci-dessus, p. 106 seq. (Cf. Sémélé réduite en cendres parce que Zeus l'a approchée en personne : Lang, 481).

3) *Supra*, p. 62.

4) *Ibid.*, n. 2 ; cf. K, 39-42, et N, I, 26 seq., 31 seq.

5) *Supra*, pp. 62-64 et p. 93. Pour la conception de l'œil-soleil, outre les références déjà indiquées, p. 62, n. 3, voir encore : Lang, 227, 316; E. F. Gautier, *Madagascar*, 295; *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXVII, p. 273; etc.).

6) Les exclamations de joie d'Izanaghi montrent bien que ces derniers dieux sont le terme de l'évolution. « Moi, engendrant enfant après enfant, par ma dernière génération j'ai obtenu trois enfants illustres ! » (K, 43 ; et cf. N, I, 18 et *pass.*).

7) Après cette œuvre, Izanaghi n'a plus qu'à se reposer. « Et ainsi, le grand dieu Izanaghi demeure à Tagha, dans Afoumi (la région du lac Biwa) », dit tout simplement le K, pour conclure son récit de l'investiture des trois dieux. (K, 45). « Sa divine tâche accomplie, dit le N, et sa carrière spirituelle étant sur le point de subir une transformation, il se bâtit un séjour de ténèbres dans l'île d'Awadji, où il habita pour toujours dans le silence et le mystère. » (N, I, 33 ; contredit d'ailleurs par une variante, p. 34 ; mais cf. p. 307 et 322, qui viennent à l'appui de la version principale).

senter les origines de la race, les commencements du peuple, ses guerres et ses débuts dans la civilisation; et comme, presque toujours, les souvenirs précis font défaut, des légendes explicatives y suppléent. D'où les mythes historiques qui, dans le récit sacré, tiennent une place si considérable. Si nos vieux Japonais ne remontent pas au Déluge, que tant d'autres mythologies rattachent à l'origine même de l'homme[1], mais dont ils ne possèdent aucune tradition[2], ils n'en poussent pas moins leur curiosité jusqu'à l'aube même de leur histoire. Pourquoi et comment se trouvent-ils dans leurs îles? C'est qu'ils sont tombés du ciel[3]. De ce point de départ, la légende poursuit sa route à travers les luttes des chefs et des tribus, la centralisation progressive et l'organisation de l'empire, les grands événements ou les menus incidents des règnes, jusqu'aux faits les plus récents[4]; et toutes les fois que les causes des phénomènes historiques sont inconnues, oubliées ou mal comprises, des explications de fantaisie viennent les remplacer[5].

1) Car si la race humaine est parfois conservée pendant ce cataclysme, souvent aussi elle est détruite par lui et doit être ensuite créée à nouveau (voy. Lang, 154, 222).

2) Ce silence, qui paraît étonner M. Chamberlain (*Introd.* au K, p. LX), s'explique cependant par la même raison que nous avons déjà indiquée (p. 125-126) au sujet du peu d'importance des divinités fluviales au Japon. Le déluge est, en effet, une légende à moitié historique, à moitié explicative, qui n'a pu surgir qu'en des pays arrosés par de grands fleuves, et par suite exposés à des débordements formidables (voy. A. Réville, *Prolég.*, 71), tandis qu'au Japon les cours d'eau, d'une étendue et d'un volume très restreints, produisent des inondations fréquentes, il est vrai, mais tout à fait locales et passagères. Même les raz des marée qui, en submergeant certaines îles océaniennes, donnèrent à leurs habitants l'idée d'un mythe analogue (voy. A. Réville, II, 128), ne pouvaient arriver à le faire naître dans l'esprit de nos anciens Japonais, qui avaient toujours en vue de hautes montagnes. L'absence d'une interprétation légendaire des inondations s'explique donc tout simplement par la géographie de la contrée.

3) Voir plus haut, p. 189, n. 1.

4) Par exemple, de même que la mort des empereurs et de tous les hommes en général est le châtiment d'une faute originelle (K, 116), de même la mort d'un empereur particulier sera la punition de ses négligences dans le culte (N, I, 177).

5) Nous y reviendrons à l'*Histoire des dieux*.

A côté de ces mythes, qui concernent surtout les événements de l'histoire externe, d'autres mythes s'élaborent, qui tendent à [illegible] le développement interne des usages sociaux. Nous [illegible] une origine légendaire à toutes leurs [illegible] leurs coutumes, depuis les privilèges des [illegible] les grandes corporations héréditaires [illegible] les femmes d'aller pêcher la truite au printemps [illegible] les cérémonies les plus essentielles du culte jusqu'aux moindres rites du palais, nos anciens Japonais trouvent [illegible] quelque récit fabuleux pour expliquer leurs pratiques les plus diverses. Cette ingéniosité s'applique [illegible] choses bien simples et bien vulgaires [illegible] on éprouve du dégoût[3].

[illegible] N, I, 181 (cf. [illegible]) [illegible] cet [illegible]

[illegible] es. [illegible] d'Amaterasu [illegible] Ama-terasu elle-même [illegible], la tête [illegible] sur la Plaine des hauts cieux [illegible].

2. Par exemple [illegible] 210, n. 5 ; ou [illegible] lorsqu'ils venaient [illegible] et les truites de [illegible] tourner sur leur [illegible] eux auraient agi [illegible] N, I, 26[illegible]; ou [illegible], le jour où [illegible], parce que [illegible] des genoux à leurs [illegible].

3. [illegible] japonaise [illegible] certaines odeurs [illegible] L'origine de ce [illegible] N, I, 18 comme dans la [illegible] N, I, 1[illegible] commentateurs [illegible], dans le mythe d'[illegible], au moment de [illegible], le dieu du Cracinat, Haya-[illegible] N, I, 31.

l'instinct de renvoyer à un ennemi la flèche qu'il vient de lancer[1], l'idée de donner à un enfant une nourrice[2]. D'autres fois, il s'agit d'usages un peu plus spéciaux : par exemple, la coutume des gageures[3]. Mais la plupart de ces légendes ont trait aux superstitions variées que les hommes du VIII[e] siècle observaient encore sans en comprendre le sens : ne pas marcher contre le soleil[4] ; exclure certain poisson de la table impériale[5]; ne pas se servir d'une lumière unique[6]; ne pas

1) Cet acte si naturel, une fois entré dans les habitudes régulières, est rattaché au mythe où une flèche, lancée jusqu'à la Plaine des hauts cieux, est rejetée sur terre par les dieux d'en haut et va frapper à mort le coupable (K, 96).

2) Toyo-tama-himé ayant abandonné son enfant (voir ci-dessus, p. 233, n. 5), Ho-ouori dut le confier à des nourrices. « Le fait de s'être alors procuré, au moyen d'autres femmes, du lait pour nourrir l'auguste enfant, fut l'origine du présent usage qui consiste à engager des nourrices temporaires pour élever les enfants » (N, I, 104).

3) L'histoire d'envoûtement du K, 264 (voir plus haut, p. 198, n. 3 et p. 210, n. 3) se termine par une glose qui donne cet épisode comme l'origine de la coutume.

4) « En combattant avec le prince de Tomi, l'auguste Itsou-sé eut son auguste main percée par la flèche dangereuse du prince. Il dit alors : « Il ne convient pas que moi, auguste enfant de la déesse du Soleil, je combatte en faisant face au soleil. C'est pour cette raison que je suis frappé par la main pernicieuse de ce misérable esclave. Dorénavant, je vais me retourner, et je le frapperai en tournant le dos au soleil. » (K, 133). De même, le Nihonnghi met dans la bouche de l'empereur Djimmou ces paroles : « Je suis le descendant de la déesse du Soleil, et si j'avance contre le soleil pour attaquer l'ennemi, j'agirai contre la voie du Ciel. Mieux vaut battre en retraite, avec les dehors de la faiblesse. Alors, sacrifiant aux dieux du Ciel et de la Terre, et portant derrière nous la puissance de la déesse du Soleil, suivons ses rayons et marchons sur eux. Si nous faisons ainsi, les ennemis ne manqueront pas de se mettre spontanément en déroute, et nos sabres ne seront pas souillés de sang. » (N, I, 113). Remarquons cependant que le Kodjiki renferme aussi une version contradictoire : l'empereur Youriakou étant allé du Yamato à Kafoutchi, c'est-à-dire, de l'est à l'ouest, l'impératrice Ouaka-kousa-bé lui fait dire : « Il est très alarmant que tu voyages ainsi en tournant le dos au soleil. » (K, 312).

5) Le mulet, parce qu'il a gardé dans sa bouche le hameçon du prince Ho-ouori. « Désormais, lui dit le dieu de l'Océan, tu ne pourras plus avaler une amorce, et il ne te sera pas permis d'avoir place à la table du Céleste Petit-fils. » Et c'est pourquoi le poisson appelé Koutchimé n'entre point parmi les mets servis devant l'empereur. » (N, I, 99, 106). Pour ces vieux tabous relatifs aux aliments du chef, voir Frazer, *op. cit.*, p. 317.

6) Parce qu'Izanaghi, aux Enfers, « ayant pris et brisé une des dents termi-

jeter un peigne, la nuit[1]; prendre soin de ses rognures d'ongles[2]; éviter d'entrer dans une maison sous le large chapeau et le manteau de paille, ou avec une botte de foin sur le dos[3]; ne jamais réclamer une aiguille qu'on a perdue[4]. Tous ces menus détails, ces tabous quotidiens sont ce qui dure le plus longtemps dans les croyances et les habitudes d'un peuple : et les vieux Japonais, déjà si enclins pourtant à réformer les plus importantes coutumes lorsqu'elles leur semblaient mauvaises[5], restaient trop attachés à ces superstitions familières pour ne pas vouloir leur trouver une origine avouable et une justification.

Nous arrivons ainsi à une autre classe de mythes qui, comme les précédents, tendent à donner le premier motif de certaines notions traditionnelles, et qui ne font que prolonger, pour ainsi dire, le même procédé du domaine des idées dans le trésor des mots. Ce sont d'abord les mythes explicatifs de proverbes. Une expérience quelconque a ins-

nales (*ouo-bashira*, piliers-mâles) du peigne aux dents nombreuses et serrées qui était fixé à la touffe gauche de ses cheveux », et ayant allumé cette dent, qui constitua « une lumière unique », aperçut alors Izanami en pourriture (K, 35; et cf. N, I, 24).

1) Même origine que la superstition précédente, d'après le N, I, 24. Au XIIIe siècle, l'*Adzouma Kagami* (Miroir de l'Est) nous explique que, lorsqu'on ramasse un peigne abandonné, on est transformé en une autre personne (voy. Aston, *Nihongi*, I, 24, n. 4); au XVIIIe siècle, Motoori retrouve, dans la province d'Iwami, les préjugés contre une lumière unique ou un peigne jeté; et au XIXe siècle, M. Chamberlain constate la survivance de ces vieilles idées à Tokio même (*Kojiki*, p. 35, n. 9).

2) En raison du châtiment infligé à Szannoô par les dieux célestes : N, I, 49-50 (voir ci-dessus, p. 70, n. 3). Cf. Frazer, *op. cit.*, p. 172, 302 seq.

3) Parce que le même Szannoô, s'étant présenté ainsi aux autres dieux après son bannissement, s'est vu refuser l'hospitalité et a dû ensuite errer tristement sous la pluie cinglante : N, I, 50 (cf. ci-dessus, p. 95, n. 2). Le texte ajoute que toute infraction à ces règles, venues de la plus haute antiquité, entraîne une amende expiatoire.

4) En souvenir de la fameuse légende du hameçon perdu (N, I, 101 : ci-dessus, p. 117, n. 3). En effet, le mot *hari* veut dire à la fois hameçon et aiguille.

5) Exemple : la suppression des sacrifices humains. « Bien que ce soit là une ancienne coutume, dit l'empereur Souïninn, pourquoi la suivre, si elle est mauvaise ? » (N, I, 178).

piré un dicton heureux; la forme verbale, plus solide que son contenu lui-même, s'est conservée à l'infini, surtout chez un peuple qui, comme les Japonais primitifs, n'a connu l'écriture qu'à une époque très tardive; et à ce moment, que l'on comprenne encore ou qu'on ait oublié le sens des « anciennes paroles »[1], de gré ou de force on les introduit dans la rédaction du récit sacré. « Méfiez-vous de la flèche qui retombe »[2]; « les pierres les plus dures s'écartent du chemin d'un buveur »[3]; « on peut monter jusqu'au divin Trésor du ciel, pourvu qu'on plante une échelle »[4]; « sans terre, comme les bijoutiers »[5]; « le pêcheur pleure à cause de ses propres

1) Expression de l'empereur Temmou, ordonnant la compilation du *Kodjiki* (Préface de Yasoumaro, p. 9).

2) Moralité de la légende signalée plus haut, p. 255, n. 1 (N, I, 74; et cf. K, 96).

3) L'empereur Ohdjinn a fait venir de Corée un certain Nim-pan, également appelé Sousoukori, homme habile à la fabrication du saké. « Ce Sousoukori distilla un jour une grande liqueur auguste, et il la présenta au Céleste Souverain, qui, excité par la grande liqueur auguste qui lui avait été offerte, chanta augustement, disant : « Je me suis enivré avec l'auguste liqueur distillée par Sousoukori; je me suis enivré avec la douce liqueur, avec la liqueur souriante! » Et tandis qu'il marchait en chantant ainsi, il frappa de son auguste bâton une grosse pierre, au milieu de la route d'Ohsaka; sur quoi, la pierre roula au loin. » C'est sur cette anecdote naïve que le Kodjiki fonde notre proverbe (K, 253-254).

4) Inishiki no Mikoto avait la garde des mille sabres divins du temple d'Iso no Kami. Un jour, « Inishiki dit à sa jeune sœur, Oh-naka-tsou-himé : « Je suis vieux et incapable de conserver la charge des divins trésors. Désormais, tu devras prendre ce soin. » Oh-naka-tsou-himé refusa, disant : « Je ne suis qu'une faible femme ; comment pourrais-je monter au divin Trésor du Ciel? » Inishiki répondit : « Le divin Trésor est élevé; mais je puis faire pour le divin Trésor une échelle. Comment donc serait-il difficile de monter au Trésor? » D'où le proverbe, d'après le N, I, 184.

5) L'empereur Souïninn a épousé la princesse de Saho, sœur d'un chef ambitieux; le prince de Saho, après un complot manqué, s'est réfugié dans un château-fort, où l'impératrice est venue le rejoindre; cependant l'empereur, qui aime toujours sa femme, envoie des hommes d'armes avec mission de s'emparer d'elle et de la ramener au palais. L'impératrice, ayant prévu cette tentative, imagine bien vite, entre autres ruses, de se faire arranger un bracelet dont les joyaux sont enfilés sur un cordon pourri ; en sorte qu'au moment où les guerriers veulent la saisir par ce bijou, le lien se rompt et elle s'échappe. « Alors le Céleste Souverain, triste et courroucé, fut pris de haine pour ceux qui avaient fait les bijoux, et il les priva de toutes leurs terres. » (K, 190. D'après Motoori,

richesses »[1] : « le faisan, seul messager »[2] : autant de dictons populaires qui, parfois, comme dans le cas du faisan, semblent offrir un lien réel avec la légende, mais qui, le plus souvent, comme dans les exemples de la flèche, de l'échelle, ou de la pierre de l'ivrogne, ne sont que des observations générales rattachées par artifice à un mythe particulier[3].

Ce procédé triomphe enfin, d'une manière encore plus visible, dans un dernier groupe de mythes explicatifs : ceux qui ont pour objet les étymologies. C'est ici surtout qu'on voit se manifester les mille bizarreries que peuvent produire, soit les confusions de mots[4], si faciles à commettre en japo-

le proverbe donné comme conclusion de ce récit s'appliquerait à ceux qui, espérant une récompense, obtiennent un châtiment.)

1. A la mort d'Ôjin, une lutte généreuse s'établit entre ses fils Oh-sazaki et [illegible], chacun d'eux voulant laisser à l'autre la dignité impériale. « Tandis que les deux divins frères étaient occupés à vouloir se céder mutuellement l'empire, vint un pêcheur, pour présenter de beaux poissons au souverain. Donc, chacun des deux frères désira les abandonner à l'autre; en sorte que l'aîné les refusait et les faisait offrir à son cadet; et le cadet les refusait et les faisait offrir à son aîné : et pendant ce temps, bien des jours s'écoulèrent. Et comme cet abandon mutuel n'avait pas été fait seulement une ou deux fois, le pêcheur, accablé de ce va-et-vient, finit par pleurer de fatigue. » (K, 257-258. Le proverbe [illegible] ensuite signifierait, pour Motoöri, que tandis qu'on se lamente d'ordinaire pour les choses que l'on n'a pas, le pêcheur au contraire pleurait à cause des poissons qu'il avait et qui lui donnaient tant de mal.)

2. Les dieux du Ciel ont envoyé sur terre un faisan, chargé d'un important message; mais l'oiseau a été tué. D'où le danger, assez clairement indiqué par le proverbe, de compter sur une ambassade qui ne comprend pas plusieurs envoyés (K, 97; et cf. aussi la version, un peu différente, du N, I, 90).

3. Tous les hommes primitifs ont dû faire la douloureuse expérience qu'une flèche, partie verticalement en l'air, retombe parfois sur celui qui l'a lancée. — Avec les moyens appropriés, on arrive à tout. — Les pas d'un ivrogne ne s'arrêtent pas aux obstacles. — Quant au proverbe des bijoutiers, peut-être s'explique-t-il par la simple observation que ces manieurs de substances précieuses sont d'ordinaire plus riches en choses mobilières qu'en terrains; et le dicton sur le [illegible] qui s'altère très vite.

4. [illegible] eux-mêmes : « L'empereur [illegible] plantassent des mûriers, [illegible] de la soie. Il ordonna donc à un certain Soukarou d'aller recueillir des vers à soie dans tout le pays. Mais Soukarou se trompa et fit une collection de bébés, qu'il vint pré-

nais [1], soit l'invention voulue de récits destinés à élucider des noms quelconques. Je néglige les fantaisies relatives aux noms de plantes ou d'animaux [2], aux noms même de dieux ou de héros [3], de personnages individuels ou de clans illustres [4], et j'arrive tout de suite aux noms de lieux, qui jouent dans nos mythes un rôle très important. En effet, toute la géographie primitive, depuis le pays lui-même [5], ses

senter à l'empereur. L'empereur rit grandement, et donna les bébés à Soukarou, en lui disant : « Nourris-les toi-même. » En conséquence, Soukarou les élevait à grand'peine, près de l'enceinte du palais. Il reçut un titre et fut appelé Tchihisako Bé no Mouradji. » (N, I, 347, qui attribue le fait à l'an 462 après J.-C., c'est-à-dire à une époque où les événements racontés commencent à avoir des dates certaines : voy. Aston, *Early Japanese History*, dans T, XVI, part. 1, p. 67). Le malentendu reposait sur le mot *kahiko*, qui signifie ver à soie, mais qui peut aussi se décomposer en *kahi*, nourrir, et *ko*, enfant. *Tchihisako* veut dire « petit enfant ».

1) Voir Satow, T, VII, part. 4, p. 412. Cf. aussi N, I, 326.

2) Voir plus haut, p. 234, n. 4 et p. 235, n. 2.

3) Exemple : le divin prince *Ama-tsou-hi-daka-hiko-naghisa-také-ou-gaya-fouki-ahézou no Mikoto*, c'est-à-dire « Hauteur du soleil du ciel, prince, rivage, brave, cormoran, roseaux, chaume, incomplet », ainsi appelé parce que sa mère, la princesse marine, l'a mis au monde au bord de l'océan, dans une hutte couverte de plumes de cormorans en guise de chaume, et avant même que ce toit fût achevé (K, 126-127; N, I, 95, 98, 104). Le nom du personnage résume ainsi sa légende ; mais on peut se demander si ce n'est pas la légende elle-même qui a été inspirée par un nom mystérieux qu'on ne comprenait plus. (Pour l'application aux nouveau-nés d'un nom rappelant les faits relatifs à leur naissance, voy. H. Spencer, I, 510.)

4) Exemple : l'histoire des clans qu'aurait fondés l'empereur Souïninn, après la guérison miraculeuse de son fils muet (K, 197).

5) L'empereur (Djimmou) monta sur la colline de Ouaki Kamou no Hotsouma ; et là, ayant contemplé la forme de la terre de tous les côtés, il dit : « Oh ! de quel beau pays nous sommes devenu maître ! Bien que ce soit la terre bénie de la fibre intérieure de l'arbre (c.-à-d. de l'écorce du mûrier, matière des vêtements), cependant elle ressemble à une libellule léchant ses parties de derrière. » Et c'est ainsi que, pour la première fois, ce pays reçut le nom d'Akidzou-shima (l'Ile de la Libellule). » N, I, 134. — Autre récit, tendant à la même étymologie : « Le Céleste souverain (Youriakou), étant allé dans la lande d'Akidzou pour y chasser augustement, siégeait sur un auguste trône (*agoura*, sans doute un léger siège portatif). A ce moment, un œstre piqua son auguste bras; mais aussitôt vint une libellule, qui mordit l'œstre, puis s'envola. Alors il composa un auguste chant. Ce chant disait : « Qui donc dit, en notre grande presence, qu'il y a du gibier sur le pic de Ouomouro a Mi-Yeshinou? Notre Grand Sei-

grandes régions[1] et ses anciennes capitales[2] jusqu'aux plus

gneur, qui paisiblement conduit le gouvernement, étant assis sur le trône pour attendre le gibier, un œstre arrive et pique la partie charnue de son bras bien entouré d'une manche de blanche étoffe; et une libellule, rapide, mord cet œstre. Et afin qu'elle pût porter son nom d'une manière appropriée, le pays du Yamato fout appelé Akidzou-shima. » C'est depuis ce temps que cette lande fut nommée Akidzou-nou (la Lande de la Libellule). » (K, 317-318; et cf. la version, un peu différente, du N, I, 342-343). — D'après l'anecdote du K, le nom d'Ile de la Libellule n'aurait été choisi qu'en souvenir de cette intervention loyale de l'insecte; et c'est ce que confirme une variante du N, I, 343 : « Afin que de la sorte il devînt fameux, la terre du Yamato, qui remplit le Ciel (c.-à-d., qui s'étend jusqu'aux horizons les plus lointains), fut appelée la Terre de la Libellule ». La version principale du N indique l'idée d'une comparaison entre la forme du pays et celle de l'animal : « Même un insecte rampant veille sur le Grand Seigneur. Il portera ta forme, ô Yamato, terre de la libellule! » Enfin, le récit concernant Djimmou précise mieux encore cette explication : la libellule, qu'on voit souvent se replier sur elle-même en touchant sa bouche avec sa queue, est assimilée à la plaine du Yamato, enfermée dans son cercle de montagnes; en attendant que, plus tard, les Japonais, transformant la comparaison, représentent leur pays comme une libellule aux ailes étendues. Si *Akidzou-shima* signifiait vraiment l'Ile de la Libellule, il semblerait plus naturel de penser que l'idée de ce nom fut suggérée par le spectacle familier des innombrables libellules qui, là-bas, sont pour ainsi dire la poésie des rizières. Mais il est plus prudent de décomposer le mot en *Aki-tsou-shima*, et de traduire par : l'Ile des automnes, c.-à-d. la Terre des moissons (cf., en effet, ci-dessus, p. 120, n. 7).

1) Yamato-daké, voyageant en mer, a été assailli par une tempête furieuse, et son épouse, la princesse Oto-tatchibana, s'est jetée aux flots pour apaiser la colère des dieux. Quelque temps après ce sacrifice, le héros fait l'ascension du défilé d'Ashigara. « Arrivé au sommet, il sanglota par trois fois, et il parla, disant : « *Adzouma ha ya!* (Oh! ma femme!) » Et depuis lors, cette terre fut appelée *Adzouma*. » (K, 213). En effet, aujourd'hui encore, les poètes japonais désignent sous ce nom les plaines du Japon oriental. — Pour d'autres étymologies tirées pareillement d'une exclamation quelconque, voir le N, I, 199; l'*Idzoumo Fou-doki*, trad. Florenz, *loc. cit.*, p. 289; etc.

2) « Tandis que les troupes impériales (de Soudjinn) campaient (sur le mont Nara), elles foulèrent les herbes et les arbres; de là, cette montagne reçut le nom de mont Nara. » (N, I, 157). De *narasu*, niveler. Mais il est infiniment plus probable que ce nom de la fameuse capitale du VIII[e] siècle vient d'une espèce de chêne (*nara*, le *quercus glandulifera*), qui abonde en cet endroit. (Cf. Chamberlain, sur K, 194.) — Même explication fabuleuse pour *Naniwa*, le nom poétique de la grande ville moderne d'Ohsaka : « Quand la flotte impériale (de Djimmou) atteignit le cap Naniha, elle eut à affronter un courant très rapide. Ce lieu fut donc appelé *Nami-haya* (vagues rapides) ou *Nami-hana* (vagues-

humbles endroits[1], est représentée par une nomenclature légendaire. Le sens primordial des noms de lieux, oublié ou jugé trop simple, a été partout remplacé par un sens nouveau, tiré des aventures héroïques. Toute la topographie s'est faite mythologie. Si vous examinez aujourd'hui les noms de lieux ainsi traités, beaucoup demeurent obscurs[2]; d'autres

fleurs). On l'appelle maintenant, par corruption, *Naniha.* » (N, I, 112-113; et cf. K, 132).

1) Pour ne citer qu'un seul exemple ; « Le jour où la construction du *misasaghi* (de Ninntokou) fut commencée, un daim se leva soudainement de la lande et se mit à courir parmi les ouvriers; puis il se coucha et mourut. Cette mort subite leur paraissant étrange, ils regardèrent pour voir où l'animal était blessé; mais aussitôt, un lanier (*mozou*, espèce de faucon) sortit de l'oreille du daim et s'envola. Ils examinèrent donc son oreille, et trouvèrent que la peau était toute déchiquetée. C'est pourquoi ils appelèrent cet endroit : la lande de l'Oreille du Lanier (*Mozou no Mimi*). » (N, I, 298; et cf. K, 286).

2) L'empereur Ritchiou, menacé par son frère, le prince Nakatsou, qui veut s'emparer du pouvoir, a chargé son autre frère, Midzou-ha-ouaké, de supprimer le rebelle. Midzou-ha-ouaké fait exécuter l'assassinat par un guerrier du prince Nakatsou, Sobakari, auquel il a promis la situation de premier ministre. Le crime accompli, Midzou-ha-ouaké est sur le chemin du retour. « En arrivant, avec Sobakari, à l'entrée de la montagne d'Ohsaka, il pensa : « Sobakari a bien mérité de moi; mais il n'en a pas moins tué son seigneur : c'est inique. Pourtant, si je ne récompense pas son acte, je puis être appelé trompeur; et d'autre part, si je remplis complètement ma promesse, ses intentions sont à craindre. Aussi, tout en récompensant son action, je détruirai sa personne. » Il dit donc à Sobakari : « Je vais m'arrêter ici aujourd'hui, pour te conférer le rang de premier ministre; et demain, je continuerai mon voyage. » On fit halte à l'entrée de la montagne; un palais provisoire fut aussitôt bâti; une fête copieuse, improvisée; le rang de premier ministre, conféré sur le champ à l'homme d'armes; et tous les fonctionnaires eurent à lui rendre hommage. Le guerrier, ravi, croyait ses espoirs réalisés. Alors, l'auguste Midzou-ha-ouaké lui dit : « Aujourd'hui, je veux boire la liqueur à la même coupe que le premier ministre. » Et lorsqu'ils burent ensemble, un bol de métal assez grand pour cacher toute la figure fut rempli de la liqueur présentée. Le prince but d'abord; puis, l'homme d'armes; et tandis qu'il buvait, la grande coupe couvrait son visage. Alors l'auguste Midzou-ha-ouaké tira un sabre qu'il avait placé sous les nattes, et coupa la tête du guerrier. Dès le lendemain, il se remit en voyage. C'est pourquoi l'endroit fut appelé Tchikatsou-Asouka (Asouka plus proche). En continuant sa route et en arrivant au Yamato, il dit : « Je vais m'arrêter ici aujourd'hui, et, après m'être purifié, je repartirai demain, pour aller adorer au temple de la divinité (d'Iso-no-Kami). C'est pourquoi l'endroit fut appelé Toho-tsou-Asouka (Asouka plus éloigné). » (K, 289-291.) Quel rapport peut-il y avoir entre ces noms et l'histoire qui les

présentent un sens qui parfois pourrait bien être celui du mythe[1], mais qui, le plus souvent, paraît d'autant plus probable qu'il s'éloigne davantage de ce dernier[2]; enfin, au sommet de cette échelle où nos étymologies légendaires se classent tout naturellement d'après leur degré d'invraisemblance, vous trouvez, en pleine lumière, des noms dont la signification originaire semble évidente pour quiconque a voyagé au Japon[3]. Mais dans tous les cas, à un sens vulgaire,

prépare? C'est ce que Motoori lui-même n'a pu élucider; et sur ce point, le passage correspondant du N (I, 304-305) ne nous apporte aucune lumière. — Autres cas d'étymologies si recherchées qu'on ne les comprend plus : K, 211, 256, 336, etc.

1) Ou tout au moins, de quelque fait réel qui aurait inspiré à la fois l'étymologie et la légende. Par exemple, Miké, le pays de « l'Arbre auguste » (voy. N, I, 199); Midzoushima, « l'Île de l'eau » (découverte d'une source dans le rocher : N, I, 198); etc.

2) L'empereur Youriakou étant en voyage, « une jeune fille le rencontra en chemin; et aussitôt, voyant le passage impérial, elle courut se cacher au côté d'un monticule. Alors il composa un auguste chant. Ce chant disait : « Oh! le monticule où se cache la jeune fille! Oh! cinq cents bêches de métal, pour la déterrer! » C'est pourquoi l'endroit fut appelé Kanasouki no Oaoka (le Monticule de la Bêche de métal). » (K, 320-321.) — L'empereur Ninntokou trompe sa femme, tandis que celle-ci vogue paisiblement sur un bateau chargé de feuilles d'aralias, qu'elle a cueillies pour servir d'assiettes à un festin (cf., pour cet usage, K, 248 et *pass.* et Parker, *loc. cit.*, p. 44). Sur ces entrefaites, on vient avertir l'impératrice que « le Céleste souverain, s'étant uni à Yata-no-ouaki-iratsoume, s'amuse avec elle jour et nuit. » Alors l'impératrice, « grandement vexée et furieuse, jeta dans la mer toutes les feuilles d'aralias qu'elle avait mises à bord de l'auguste vaisseau. C'est pourquoi cet endroit fut appelé Mitsou no saki (le cap Mitsou). » (K, 273-274. En effet, *mitsou* signifie « trois », et les feuilles d'aralia, *mitsouna-gashiha*, sont tripennées. Mitsou doit venir de *mi-tsou*, « auguste port ». Mais cf. plus bas, p. 265, n. 2, un jeu de mots analogue sur le mot Mi-hé.) — Autres exemples encore : K, 234 et N, I, 232 (Oumi); K, 181 (Idzoumi); K, 181 et N, I, 158 (Hafousono); N, I, 198 (Hi no Kouni); N, I, 130 (Kadzouraki : cf. K, 153, 319); etc.

3) La princesse Florissante met au monde ses trois fils dans la fournaise (voir ci-dessus, p. 112, n. 1). « Alors, avec une lame de bambou, elle leur coupa le cordon ombilical. Et de ce couteau de bambou, qu'elle jeta ensuite, un bosquet de bambous surgit. C'est pourquoi cet endroit fut appelé Taka-ya (la maison des bambous). » (N, I, 85-86.) Il n'était pas besoin d'aller chercher si loin l'origine d'un nom si simple. — Autres cas non moins clairs : la Cascade (ci-dessous, p. 198, n. 2), le Palais des jeunes cerisiers (p. 197, n. 2), la Baie des pins (p. 198, n. 3), la Rivière des Cormorans (*Ou-kaha*, dont le K, 181, n'hésite pas à expliquer le nom en disant qu'après une bataille, les cadavres des guerriers « flottaient comme des cormorans » sur cette rivière), etc., etc.

nos raconteurs préfèrent un contre-sens brillant. Plus une explication est alambiquée, plus elle les ravit[1]. Pour l'obtenir, ils ne reculent devant rien : ils font flèche de tout bois, empruntant de toutes parts les éléments d'une philologie extravagante, que n'effraie aucun détail absurde[2] ou bizarre[3].

1) « Le Céleste souverain (Innghiô, première moitié du v[e] siècle), déplorant les transgressions survenues dans les noms de famille et dans les noms de clan de tout l'empire, fit mettre des vases d'eau bouillante (pour l'ordalie décrite dans le N, I, 316-317) à *Amakashi no koto-ya-so-maga-tsou-hi no saki*, et daigna établir les noms de famille et les noms de clan des quatre-vingts têtes de compagnies. » (K, 294-295.) La nouvelle désignation que reçoit, à cette occasion, la Pointe d'Amakashi (cf. K, 194), signifie : la *Merveilleuse Pointe des quatre-vingts Maux en Mots d'Amakashi* ! Et en effet, il s'agissait bien ici de 80 grandes lignées, d'un mal auquel avait voulu remédier l'empereur, et d'un abus concernant les mots, c'est-à-dire les noms de famille.

2) « La raison pour laquelle Oh-tata-né-ko (prêtre du grand dieu de Miwa, au temps de Soudjinn) était connu pour être l'enfant d'une divinité, est la suivante. La princesse Ikou-tama-yori (Vie-joyau-bonne, cf. K, 176) avait une beauté d'une régularité parfaite. Un jeune homme, qui estimait la majesté de son aspect hors de comparaison avec tout ce qu'on eût pu voir à l'époque, vint soudainement la visiter au milieu de la nuit. Comme ils s'aimaient et qu'ils vécurent ensemble, la jeune fille fut bientôt enceinte. Son père et sa mère, étonnés de ce fait, l'interrogèrent, disant : « Tu es donc enceinte par toi-même ! Comment as-tu un enfant, toi qui ne connais pas d'homme ? » Elle répondit : « J'ai conçu d'une manière naturelle ; car un beau jeune homme, dont je ne sais ni le nom ni le prénom, est venu ici chaque soir et s'est attardé auprès de moi. » Alors le père et la mère, désirant connaître cet homme, donnèrent leurs instructions à leur fille, en lui disant : « Répands de la terre rouge devant ta couche, puis prends un écheveau de chanvre, passe le fil dans le trou d'une aiguille, et avec cette aiguille perce le pan de son vêtement. » Elle fit comme il lui avait été ordonné ; et, le matin suivant, en regardant, on vit que le fil mis dans l'aiguille était sorti à travers le trou du loquet de la porte, et que tout le chanvre qui restait n'était que de trois enfilées. Aussitôt, sachant comment le jeune homme était sorti par le trou du loquet, ils se mirent à sa recherche en suivant le fil, qui, arrivant jusqu'au mont Miwa, s'arrêtait au temple du dieu. Ils connurent ainsi qu'Oh-tata-né-ko était le fils du dieu de l'endroit. Et à cause des trois enfilées de chanvre qui restaient, ce lieu fut appelé *Mi-wa* (3 enfilées). » (K, 177-178.)

3) Le chef de l'armée impériale vient de tuer le chef d'une armée rebelle, qui s'enfuit alors, en pleine déroute ; et les guerriers vaincus sont poursuivis jusqu'au bac de Kousouba, « où, harassés, ils lâchèrent leurs excréments, souillant leurs hauts-de-chausses. C'est pourquoi l'endroit reçut le nom de Kousobakama (excréments, hauts-de-chausses). On l'appelle maintenant Kousouba. » (K, 181, qui donne encore d'autres explications non moins fantaisistes, ainsi que

Un nom de lieu est-il rebelle au calembour? Entre la légende et ce nom, ils établissent un autre nom, arbitraire, un trait-d'union factice qui ménage la transition; après quoi, ils déclarent que ce mot inventé était le mot primitif, qui, plus tard, s'est transformé par l'usage[1]. Quelquefois, l'auteur du récit, ayant négligé de se relire, nous donne lui-même la preuve du faux sens qu'il a forgé[2]; et d'ailleurs, à défaut de

le passage correspondant du N, I, 158. Cf., dans l'Inde. Apvâ, la déesse de la Panique, dont le nom peut évoquer la même image réaliste : V. Henry, *op. cit.*, 151, 154). — Voy. aussi N, I, 159 (le Tombeau de la baguette : ci-dessous, p. 271, n. 1), etc.

1) Tantôt ce procédé ressort tout simplement de l'indication successive des deux noms, tantôt il se trouve précisé, d'une manière formelle, par le rédacteur. Exemple du premier cas : « Le Céleste souverain (Souïninn) fit appeler les augustes princesses Hibasou, Oto, Outakori et Matonou, filles du prince Mitchi-no-oushi, en tout quatre divinités. Et il garda deux divinités, les augustes princesses Hibasou et Oto; mais quant aux deux autres divinités, les plus jeunes reines, il les renvoya à leur lieu de naissance, parce qu'elles étaient tout à fait hideuses. Alors, la princesse Matonou, mortifiée, dit : « Quand on saura dans les villages voisins que, parmi les sœurs d'une même famille, nous avons été renvoyées à cause de notre laideur, ce sera pour nous le comble de l'humiliation. » C'est pourquoi, en arrivant à Sagaraka, dans la terre du Yamashiro, elle essaya de se suicider en se pendant à une branche d'arbre. Cet endroit fut donc nommé Sagariki. On l'appelle maintenant Sagaraka. Ensuite, parvenue à Otokouni, elle finit par se donner la mort en tombant (en se jetant) dans un étang profond. Cet endroit fut donc nommé Otchikouni. On l'appelle maintenant Otokouni. » (K 197-198. *Sagari-ki*, pendant-arbre. *Otchi-kouni*, tombant-pays). Cf. K, 132, 181, etc... Exemple du second cas : « L'empereur (Keikô) parvint au village d'Ikouha, où il prit son repas. Ce jour-là, les serviteurs laissèrent derrière eux une coupe à boire. C'est pourquoi les hommes de ce temps appelèrent Oukouha le lieu où la coupe avait été oubliée. Le nom actuel, Ikouha, en est une corruption. » N, I, 200. *Ouk-oha*, coupe à boire, dans le langage archaïque de l'île de Tsoukousin). Voir aussi N, I, 113, 158, 227, etc.

2) « L'empereur (Ritchiou) fit mettre à l'eau dans l'étang d'Itchishi, à Ihare, le bateau fourchu (cf. N, I, 297 : bateau creusé, sous Ninntokou, dans un gros tronc d'arbre bifurqué en deux branches) ; et il se plaça à l'un des côtés de la fourche, avec la concubine impériale de l'autre côté, pour festiner. Le grand maître de la cour, Areshi, présenta du vin de riz à l'empereur. A ce moment, une fleur de cerisier tomba dans la coupe impériale. L'empereur s'en étonna, et, faisant appeler Mononobé no Nagamakè no Mouradji, il lui commanda, disant : « Cette fleur est venue hors de saison. D'où vient-elle? Cherche-le. » Nagamakè no Mouradji alla donc lui-même à la recherche des fleurs. Il les découvrit sur le mont Ouaki-Kamou-no-mouro, et les présenta à

tels indices précis, ne suffit-il pas de remarquer que presque toute cette nomenclature de fantaisie se trouve groupée justement autour des histoires les plus légendaires : Djimmou[1], Yamato-daké[2], Djinnghô[3]. Déjà paraît l'esprit singulier de ce

l'empereur. L'empereur fut charmé d'avoir une chose si rare, et il en fit le nom du Palais. C'est pourquoi on l'appela le Palais des Jeunes Cerisiers (*Ouakazakoura*) d'Ibaré. Telle fut l'origine de ce nom. » (N, I, 306-307, qui ajoute que, ce même mois, le titre originaire de Nagamaké no Mouradji fut changé en Ouakazakoura Bé no Miyakko, et que le grand maître de la cour, Areshi, reçut le nom de Ouakazarakoura Bé no Omi). En nous contant cette historiette, qu'il rattache à l'année 402 après J.-C., le rédacteur oublie qu'il a déjà écrit, sous l'année 203 : « La capitale fut établie à Ibaré. On l'appela le Palais de Ouakazakoura. » (N, I, 241.) Même contradiction entre le N, I, 343 et le N, I, 134; entre le K, 317 et le K, 23-24; etc. C'est ainsi que, dans la Bible, le nom même de Iahvé est représenté, tantôt comme révélé pour la première fois à Moïse, tantôt comme invoqué par les hommes avant le déluge (Genèse, IV, 26, Exode, VI, 2-3; et cf. A. Réville, *Prolég.*, p. 78).

1) Djimmou et son frère Itsou-sé débarquent avec leurs boucliers : l'endroit s'appellera Taté-dzou (le hâvre des boucliers; nom réel, Tadé-tsou, c'est-à-dire, sans doute, le havre des renouées). Peu après, Itsou-sé, blessé à la main, se lave dans la mer de Tchinou : ce nom voudra dire « la lagune du sang » (dérivation plus probable de *tchi-nouma*, lagune des eulalies, comme le propose M. Chamberlain). Bientôt Itsou-sé meurt à l'embouchure d'une rivière : étant donné qu'il a expiré « en vaillant homme », cette embouchure portera le nom de Ouo (homme). Etc. Voir K, 132 seq.

2) La dernière maladie de ce héros est racontée comme il suit : « En descendant (du mont Ibouki, voy. ci-dessus, p. 236, n. 3), il atteignit la source fraîche de Tama-koura-bé, s'y reposa, et son auguste cœur se réveilla un peu. Cette source fut donc appelée la source de Ouï-samé (repos et réveil : cf. K, 63-64). Lorsqu'étant parti de là, il parvint à la lande de Taghi, il dit : « Mon cœur a toujours éprouvé le sentiment de voler dans le ciel; mais maintenant, mes jambes ne peuvent plus marcher : elles ont pris la forme d'un gouvernail. » Ce lieu reçut donc le nom de Taghi (du mot rare *taghishi*, gouvernail, bien que la véritable étymologie, évidente ici, soit le mot *taki*, cascade, adouci par le *nigori* : une cascade bien comme existe, en effet, à cet endroit). Et comme, s'étant avancé un peu plus loin, il s'en trouvait très fatigué, il s'appuya sur un auguste bâton pour marcher un peu. C'est pourquoi ce lieu fut appelé Tsouwé-tsouki-zaka (la pente où l'on s'appuie sur un bâton)... Lorsqu'il arriva au village de Mihé, il dit encore : « Mes jambes paraissent triplement tortues et sont bien lasses. » L'endroit fut donc nommé Mi-hé (triple). Etc... (K, 217 seq.).

3) L'impératrice s'avance pour attaquer Hashiro Kouma-ouashi (plume-blanche, aigle-ours; voy. plus haut, p. 157, n. 8). « A ce moment, un tourbillon s'étant élevé soudain, son auguste chapeau fut emporté par le vent. Les

peuple, amoureux des jeux de mots, qui fondera sur eux tout son système poétique[1], qui mettra toute sa finesse en calembours. En attendant, il multiplie les récits qui ont en vue des explications verbales; toute historiette s'achève par une étymologie: et ces mille petits détails épars viennent tout naturellement s'agréger aux grandes masses directrices de la légende sacrée, comme les molécules répandues en un liquide saturé s'assemblent d'une manière spontanée et s'ordonnent autour d'un cristal.

Enfin, après tous ces mythes explicatifs que nous venons de parcourir, après tous ces récits dont le but commun était de répondre aux innombrables questions de la curiosité primitive sur les choses de la nature et de l'homme, sur les phénomènes physiques et sur les êtres vivants, sur les origines du monde et les commencements de l'histoire, sur la société et ses coutumes, sur l'expérience acquise, sur les mots traditionnels, bref, sur tout ce qui, plus tard, constituera l'objet multiple des sciences, il ne nous reste plus à signaler qu'une dernière catégorie légendaire, moins impor-

hommes de l'époque appelèrent donc cet endroit Mikasa (auguste chapeau) ». Elle taille en pièces le brigand. « Alors, elle dit à ses courtisans : « Mon esprit est en paix, maintenant que nous avons pris Kouma-ouashi. » C'est pourquoi cet endroit fut appelé Yasou (paisible). » Bientôt après, étant à la pêche (voy. ci-dessus, p. 254, n. 2), elle attrape une truite : « L'impératrice dit alors : « C'est une chose étrange. » Aussi les hommes de ce temps appelèrent-ils l'endroit Medzoura (*medzourashiki*, étrange). Le nom actuel, Matsoura (contraction évidente pourtant de *matsou-oura*, baie des pins), n'est qu'une corruption de l'autre. » Un peu plus loin, elle fait creuser un canal d'irrigation, quand un rocher arrête l'ouvrage; cependant les dieux, invoqués, déchainent la foudre, qui frappe le rocher et le brise en deux, livrant passage aux eaux. « C'est pourquoi les hommes de l'époque appelèrent ce canal le Canal de Sakouta (champ coupé). » (N, I, 226, 227, etc.).

1) Ce procédé se trouve déjà dans nos vieux recueils. Par exemple, le bon empereur Ninntokou, regardant s'éloigner sur mer sa concubine la princesse Kouro, chante ces vers : « Au large, il y a des rangées de petits bateaux. Ma femme de Kourozaki s'en va vers sa patrie. » (K, 271. Kourozaki, le cap Noir, n'est évidemment ici qu'une allusion discrète à *Kouro-himé*, la princesse Noire). Cf. aussi la poésie fameuse du K, 64 (sur laquelle voy. Chamberlain, *loc. cit.*, n. 6, Aston, *Shinto*, p. 105), etc.

tante d'ailleurs et moins intéressante pour le psychologue moderne : celle des mythes qui ne visent pas à satisfaire le désir de savoir, mais seulement le plaisir de conter; qui n'ont pas pour fin d'instruire, mais d'amuser; qui sont le résultat de l'imagination travaillant à vide, sur des données quelconques, sans autre mobile qu'un goût enfantin pour les mensonges ingénieux; d'un mot, les mythes qui ne sont plus orientés vers la science, mais vers la littérature, et qui représentent tout à la fois l'épopée et le roman de nos primitifs[1]. Nous retrouvons ainsi dans la légende japonaise, sans parler des grands mythes héroïques qui tiennent de plus près à l'histoire qu'à la fiction[2], tous les contes secondaires qui composent et caractérisent surtout le trésor narratif des peuples dits sauvages : les récits familiers où les objets s'animent[3], où les animaux parlent[4], viennent au secours des héros[5], où ces héros eux-mêmes accomplissent des exploits qui sont de perpétuels miracles[6], et lorsqu'ils ont assez étonné la terre par leurs prouesses merveilleuses, font

1) M. Lang distingue d'une part les mythes explicatifs naturistes, d'autre part les contes héroïques et romanesques, parmi lesquels il range les légendes explicatives de coutumes (*op. cit.*, p. 583). Mais il est plus logique de classer dans une même catégorie tous les mythes explicatifs en général, qu'ils concernent la nature ou l'humanité, et de séparer au contraire ces mythes explicatifs de choses humaines des simples contes qui n'ont aucun objet sérieux.

2) Voy. plus haut, p. 252 seq.

3) Voir ci-dessus, p. 37, n. 1; 111, n. 3; 133 seq.; 181 seq.; 194 seq.; 212 seq.

4) Références *supra*, p. 137, n. 2, et *pass.*

5) Le lièvre blanc d'Inaba (K, 68; *sup.*, p. 160, n. 7); la souris d'Oh-kouninoushi (K, 73; *sup.*, p. 161, n. 1); les mollusques qui viennent guérir le même personnage (K, 70; *sup.*, p. 163). Est-il besoin d'ajouter que ces interventions d'animaux ne sont pas d'origine bouddhique? (Réfutation de la théorie contraire, qui avait été soutenue pour d'autres pays, dans Sidney Hartland, *The science of fairy tales*, 1891). Cf. d'ailleurs Lang, 372 seq. (Michabo, le bon lièvre blanc des Algonquins), 595 (l'universelle souris bienfaisante), 601 (les poissons secourables), et 584 pour la généralité de cet élément typique des contes primitifs.

6) Par exemple : K, 85 seq. (*suprà*, p. 183, n. 3); K, 102 (*ibid.*, p. 47, n. 3); etc.

l'ascension du Ciel[1] ou visitent les Enfers[2]; le tout, avec ces éternelles ressemblances de situations, d'incidents, d'intrigues qui rapprochent si étrangement les contes populaires des races les plus diverses, les plus distantes les unes des autres dans l'espace comme dans le temps[3]. Et nous découvrons aussi, dans cet antique et lointain Japon, les récits plus brillants peut-être, mais au fond si proches des précédents, qu'a illustrés chez nous la culture classique : Persée délivrant Andromède qu'un monstre des eaux allait dévorer[4];

1) K, 45; N, I, 159; etc.

2) Mythe d'Izanaghi : K, 34 seq. *supra*, p. 104, 110, 127, 135, etc.). Cf. aussi K, 71 seq.

3) Par exemple : Oh-kouni-noushi persécuté par ses frères (K, 68 seq.); Ho-deri et Ho-ouori (*supra*, p. 117), avec les traits habituels de l'arbre près de la porte, du puits où se reflète l'image du visiteur (K, 121, N, I, 93 : Lang, *Custom and Myth*, p. 91, 99), de la préférence accordée au cadet des deux frères (K, 125, N, I, 94 : Aston, *Shinto*, 115), du départ de l'amante dont les recommandations n'ont pas été observées (K, 127, N, I, 95 : Lang, *ibid.*, 81); etc.

4) « Ayant été expulsé (du ciel : voir ci-dessus, p. 70), l'auguste Szannoô descendit en un lieu appelé Tori-kami (huppe d'oiseau, s'il fallait se fier aux caractères idéographiques), aux sources de la rivière Hi (ou Hii), dans la terre d'Idzoumo. A ce moment, une baguette à manger passa, flottant au cours de l'eau. L'auguste Szannoô, pensant donc qu'il y avait des êtres humains à la source de la rivière, montait à leur recherche, lorsqu'il se trouva en présence d'un vieillard et d'une vieille femme qui avaient une jeune fille entre eux deux, et qui pleuraient. Il daigna leur demander : « Qui êtes-vous? » Le vieillard répondit : « Votre serviteur est un dieu terrestre (ou local, *kouni no kami*), enfant du dieu Seigneur des grandes montagnes (*suprà*, p. 122, n. 1, 124, n. 5). On m'appelle Ashi-nadzou-tchi; ma femme se nomme Te-nadzou-tchi; et ma fille, Koushi-nada-himé (*nada*, sans doute pour Inada, nom de lieu qui signifie « rizière »; *koushi*, dans le sens de peigne ici, en raison de l'histoire qui suit). » Il demanda encore : « Quelle est la cause de vos lamentations? » Le vieillard répondit : « J'avais pour enfants huit jeunes filles. Mais le serpent à huit fourches de Koshi (région plus au nord, habitée par les Aïnous) est venu chaque année en dévorer une, et c'est le moment où il doit revenir; voilà pourquoi nous pleurons. » Il lui demanda : « Quelle forme a-t-il? » (Suit la description du monstre : voir plus haut, p. 148, n. 3). Alors l'auguste Szannoô dit au vieillard : « Si c'est ta fille, veux-tu me l'offrir? » Le vieillard répondit : « Je suis très honoré; mais je ne connais pas ton auguste nom. » Il lui dit : « Je suis le frère aîné de la grande et auguste Amatéras; et je viens de descendre du Ciel. » Les divinités Ashi-nadzou-tchi et Té-nadzou-tchi lui répondirent : « S'il en est ainsi, nous te l'offrons avec res-

Jason ravissant à Eétès son fameux trésor, avecle secours de

pect. » Alors l'auguste Szannoô, prenant la jeune fille et la changeant aussitôt en un peigne aux dents nombreuses et serrées qu'il planta dans l'auguste nœud de sa chevelure (cf. *supra*, p. 202, n. 2), dit aux divinités Ashi-nadzou-tchi et Té-nadzou-tchi : « Vous autres, distillez une liqueur huit fois raffinée. Faites une palissade en cercle; dans cette palissade, pratiquez huit portes; à ces portes, attachez huit plates-formes; sur chaque plate-forme, mettez une cuve à liqueur; dans chacune des cuves, mettez de la liqueur huit fois raffinée; et attendez. » Et comme ils attendaient après avoir ainsi préparé toutes choses selon son commandement, le serpent à huit fourches arriva vraiment comme le viellard avait dit, et sur-le-champ plongea une de ses têtes dans chaque cuve, et but la liqueur. Sur quoi, il fut enivré par la boisson, et toutes ses têtes se penchèrent pour dormir. Alors l'auguste Szannoô tira le sabre, long de dix largeurs de mains, dont il était ceint augustement, et tailla le serpent en pièces; si bien que la rivière Hi coula transformée en un fleuve de sang. Or, quand il coupa le milieu de la queue, le tranchant de son auguste sabre fut ébréché. Trouvant cela étrange, il fendit le corps avec la pointe, puis il regarda; et il y avait là un grand sabre acéré. Il prit donc ce grand sabre, et pensant encore que c'était une chose étrange, il en informa respectueusement la grande et auguste Amatéras. C'est le grand sabre Kousanaghi (cf. ci-dessus, p. 223). » (K, 60-63; N, I, 52-58). — Cette légende si répandue pourrait être classée avec les mythes explicatifs, si elle n'avait entièrement perdu, à l'époque où elle fut rédigée, son sens originaire probable. Il semble, en effet, qu'avant de se présenter comme un simple récit épique, elle ait eu pour but de rappeler l'abolition des sacrifices humains offerts aux divinités thériomorphiques (ci-dessus, p. 144, n. 1), notamment aux esprits des eaux conçus sous forme animale (E. S. Hartland, *The legend of Perseus*, vol. III, ch. XVIII, et Marillier dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXIV, p. 401-402). Or, la description du monstre de Koshi paraît bien être en réalité, comme l'a fait observer M. Aston (*Shinto*, p. 105), une représentation poétique du fleuve lui-même, avec son cours serpentin, ses affluents nombreux, ses rives boisées et ses eaux profondes, dévoratrices d'êtres humains. En tout cas, nous retrouvons ici les traits essentiels du mythe grec, dont notre récit se rapproche notamment par la présence d'armes magiques (voy. N, I, 56, 57), tandis qu'il s'éloigne des versions populaires, plus primitives, par l'absence des animaux secourables qu'on y voit intervenir (cf. Hartland, *op. cit.*, vol. III, ch. XVI; et par contre, vieille tradition du *Oudji Shoui Monogatari*, *supra*, p. 144, n. 1). — On peut comparer également l'exploit de Szannoô à celui d'Héraklès tuant l'hydre de Lerne. Pourquoi Szannoô prend-il tant de précautions pour réduire à l'impuissance, en même temps, les huit têtes du reptile? Parce que, s'il avait essayé de les trancher une à une, les têtes restantes ou renaissantes l'eussent dévoré (problème universel dans ce genre d'aventures : voy. E. H. Carnoy, *Les serpents et les dragons dans les croyances et les traditions populaires*, *Rev. d'hist. des religions*, t. IX, p. 98). Le héros grec, après de vains essais, n'aboutit que par la force brutale, en

Médée[1]; Eros, le prétendu serpent, dévoilé par la trop

abattant les sept têtes de l'hydre, d'un seul coup de sa terrible massue; le héros japonais a recours à la ruse, et c'est assommé par le saké que le monstre tombe à sa merci. (Cf. variante du N, I, 56, où il dit au reptile : « Tu es une divinité redoutable; comment oserais-je négliger de te régaler? » Après quoi, il prend huit jarres de saké, les verse dans les huit gueules, puis tue le serpent endormi.) Quand au fameux sabre « Dompteur des herbes », qui reparaîtra dans une autre grande légende héroïque, celle de Yamato-daké, il nous rappelle encore les flèches qu'Héraklès vainqueur trempa dans le sang de l'hydre et qui désormais furent toujours mortelles pour ceux qui en étaient frappés.

1) Oh-kouni-noushi, ayant obtenu en mariage la princesse Yakami, est persécuté de toutes façons par ses quatre-vingts mauvais frères (*suprà*, p. 160, n. 7); mais il échappe à leurs embûches et, finalement, descend aux Enfers pour y chercher conseil auprès de son grand ancêtre, Szannoô. « Lorsqu'il arriva à l'auguste résidence de l'auguste Szannoô, la fille de ce dernier, la princesse Souséri (peut-être de *sousoumou*, avancer, ce qui répondrait bien au caractère hardi que nous allons observer) sortit et le vit; ils échangèrent des regards, et furent mariés; et, rentrant, elle dit à son père : « Un dieu très beau est venu ». Le grand dieu sortit alors, regarda, et dit : « C'est Ashihara-shiko-ouo (le vilain dieu mâle des plaines de joncs) »; et aussitôt, l'appelant à l'intérieur, il le fit coucher dans la chambre des serpents. Là dessus sa femme, l'auguste princesse Souséri, donna a son époux une écharpe à serpents, en lui disant : « Quand les serpents seront sur le point de te mordre, chasse-les en agitant cette écharpe trois fois. » Et comme il fit selon ses instructions, les serpents se calmèrent; si bien qu'il reparut après de doux sommeils. De nouveau, le soir du jour suivant, il fut mis dans la maison des mille-pattes et des guêpes; mais comme elle lui donna encore une écharpe à mille-pattes et à guêpes, et qu'elle l'instruisit comme auparavant, il sortit avec tranquillité. Ensuite, l'auguste Szannoô lança une flèche sifflante (*nari-kaboura*, flèche à tête percée d'un ou plusieurs trous qui la faisaient résonner dans son vol, Hepburn, v° *kaboura-ya*) au milieu d'une vaste lande; puis, il l'envoya la chercher, et aussitôt après son entrée dans la lande, il y mit le feu tout autour. Tandis qu'il était là, ne sachant par où sortir, une souris vint et dit : « L'intérieur est creux, creux; le dehors est étroit, étroit. » A cause de cette parole, il piétina le sol; sur quoi, il tomba dedans et se cacha; et pendant ce temps, le feu passa sur lui. Alors la souris lui apporta dans sa bouche et lui présenta la flèche sifflante. Les plumes de la flèche furent apportées dans leur bouche par tous les enfants de la souris. Sur ces entrefaites, sa femme la princesse Souséri arriva, portant l'appareil des funérailles et se lamentant. Son père le grand dieu, croyant que l'autre était déjà mort et que c'en était fait de lui, sortit et se tint sur la lande; sur quoi, Oh-kouni-noushi apporta la flèche et la lui présenta. Alors le grand dieu, le prenant avec lui dans sa demeure et l'introduisant dans une vaste salle large de huit pieds, lui fit enlever les poux de sa tête; et en regardant la tête, il y avait beaucoup de mille-pattes. Et comme sa femme lui donnait des baies de l'arbre *moukou* et de la

curieuse Psyché[1]; tous les contes poétiques qui bercèrent

terre rouge (*supra*, p. 149, n. 2), il écrasa les baies en les mâchant, et il les cracha avec la terre rouge qu'il tenait dans sa bouche; si bien que le grand dieu crut qu'il mâchait et crachait les mille-pattes; et, sentant qu'il l'aimait bien dans son cœur, il s'endormit. Alors, saisissant la chevelure du grand dieu, il l'attacha solidement aux diverses poutres de la maison; puis, bloquant le plancher avec un roc qui n'aurait pu être soulevé que par cinq cents hommes, et prenant sa femme la princesse Souséri sur son dos, il emporta le sabre de vie et les flèches de vie du grand dieu (cf. *sup*, p. 209, n. 4), et aussi son céleste luth-parlant (*amé no nori-goto* : voy. Chamberlain sur K, 74), et il s'enfuit au dehors. Mais le céleste luth-parlant frôla un arbre, et la terre résonna. Le grand dieu, qui dormait, sursauta au bruit, et renversa la maison (cf. la légende de Samson, *Juges*, xvi, 13-14, 29-30); mais tandis qu'il dégageait sa chevelure liée aux poutres, ils étaient déjà loin. Alors, le poursuivant jusqu'à la Pente unie des Enfers (*Yomo-tsou-hira-saka*, sortie du monde souterrain, cf. K, 37, 39), et le regardant de loin, il appela le dieu Oh-na-mouji (« Possesseur d'un grand nom », un des cinq noms d'Oh-kouni-noushi, K, 67-68), en lui disant : « Avec le sabre de vie et les flèches de vie, poursuis tes demi-frères jusqu'à ce qu'ils se terrent contre les augustes pentes des collines, et poursuis-les jusqu'à ce qu'ils soient balayés dans toute l'étendue des rivières, et toi, misérable! deviens le dieu Maître du grand Pays (*Oh-kouni-noushi*, en raison de cette investiture); et de plus, devenant l'Esprit de la terre des vivants (*Outsoushi-kouni-tama*, cf. K, 68), et faisant de ma fille la princesse Souséri ton épouse légitime, plante solidement les piliers de ton palais au pied du mont Ouka, jusqu'à la base des plus profonds rochers, érige les poutres entrecroisées de ton toit jusqu'à la Plaine des hauts cieux, et habite là, toi, manant! » Alors, portant le grand sabre et l'arc, il poursuivit et dispersa les quatre-vingts dieux; il les poursuivit jusqu'à ce qu'ils fussent couchés contre les augustes pentes de toutes les collines; il les poursuivit jusqu'à ce qu'ils fussent balayés dans toutes les rivières; et il commença à faire le pays (voy. en effet *supra*, p. 187). » (K, 72-75). — Est-il besoin d'insister sur l'évidente ressemblance de ce récit avec le mythe grec et avec toutes les légendes analogues? (Voy. Lang, *Custom and myth*, chap. « A Far-travelled Tale. ») Les épreuves que doit subir le héros, l'assistance que lui prête la fille du chef et les procédés magiques qu'elle emploie, la fuite des deux amants, avec leur précieux butin, la poursuite finale du père, tout concourt à former un parallèle curieux. Cette concordance persiste dans la suite du récit, où Souséri se montre aussi jalouse que Médée (voy. K, 75, 79). Cependant le narrateur japonais, plus doux, épargne à Souséri le meurtre de son père, qui pardonne; Yakami, terrifiée, abandonne son enfant et rentre dans son pays, mais ne périt pas, comme Glaucé, dans une robe de noces empoisonnée; et les scènes de ménage entre les divins époux s'achèvent par une réconciliation charmante : « alors ils s'engagèrent l'un à l'autre par la coupe, avec leurs mains sur le cou l'un de l'autre; et ils sont en paix jusqu'au temps présent » (K, 81).

1) « La princesse Yamato-toto-hi-momo-so (une tante de l'empereur, qui

l'enfance des peuples en Yamato comme en Grèce, et que l'histoire, élargie, fait apparaître comme le patrimoine commun de l'humanité.

savait prévoir l'avenir, d'après le N, I, 156), devint la femme du dieu Oh-mono-noushi Maître du Grand esprit, sur lequel cf. N, I, 81, 152, 154). Or, ce dieu n'était jamais aperçu pendant le jour, mais venait seulement la nuit. La princesse du Yamato dit à son époux : « Comme on ne voit jamais mon Seigneur pendant le jour, je ne puis distinguer sa physionomie auguste. Je le supplie donc d'attendre un peu, pour qu'au matin je puisse enfin contempler sa beauté majestueuse. » Le Grand dieu répondit : « Ce que tu dis est juste. Demain matin, j'entrerai dans ta toilette et je m'y tiendrai. Je te prie de ne pas t'alarmer à ma vue. » La princesse du Yamato s'étonna secrètement dans son cœur. Elle attendit jusqu'au point du jour, et regarda dans sa toilette. Il y avait là un beau petit serpent, long et mince comme le cordon d'un vêtement. Alors, elle fut effrayée et poussa un cri. Mais le Grand dieu, confus, prit soudain la forme humaine, et parlant à sa femme, lui dit : « Au lieu de te contenir, tu m'as rempli de honte : je vais donc te rendre honteuse à ton tour » Et foulant le Grand Vide, il s'éleva au mont Mimoro. La princesse du Yamato, les yeux levés vers son ascension, était accablée de remords. Elle s'abattit sur un siège, et, saisissant une baguette à manger, elle s'en frappa aux parties intimes : en sorte qu'elle mourut. On l'ensevelit à Oh-tchi ; et les anciens appelèrent ce lieu le Tombeau de la baguette. Ce tombeau avait été construit par les hommes pendant le jour, et pendant la nuit, par les dieux. » (N, I, 158-159. Cf. les amours de Zeus, déguisé en serpent, avec sa fille, et le rôle du serpent dans certains mystères grecs : Lang, 265, 481.) Dans le K, 197, l'histoire est renversée : « L'auguste enfant (Homou-tchi-ouaké, fils de Souïninn) s'unit à la princesse Hinagha, pour une nuit. Et dans l'intimité, regardant la belle jeune fille, c'était un serpent ! A cette vue, il s'enfuit, alarmé. La princesse Hinagha en fut vexée ; et illuminant la plaine des mers, elle le poursuivit en bateau, etc... » Autre récit analogue : « La princesse Toyo-tama entra dans la hutte d'accouchement. Et quand vint l'heure de sa délivrance, elle dit à Feu-baissant : « Lorsqu'une étrangère va enfanter, elle prend sa forme native. C'est ce que je vais faire. Ne me regarde pas ! » Mais lui, trouvant ces paroles étranges, jeta un coup d'œil furtif juste au moment où elle enfantait, et où, s'étant transformée en un crocodile de huit pieds de long, elle rampait et se débattait avec des contorsions. Terrifié à cette vue, il s'enfuit. Alors la princesse comprit qu'il avait regardé, et elle se sentit pleine de honte ; et aussitôt, abandonnant l'auguste enfant qu'elle avait mis au monde, elle dit au prince : « J'avais toujours désiré venir à toi par les chemins de la mer ; mais en surprenant ma forme, tu m'as outragée ». Et, fermant la barrière qui sépare la terre des eaux, elle redescendit sous les profondeurs. » (K, 126-127. Cf. N, I, 95 seq., en particulier 107 : ci-dessus, p. 233, n. 5. Dans la variante du N, I, 98, le prince se fait une torche d'une dent de peigne allumée, comme Izanaghi aux Enfers, ce qui rappelle la lampe de Psyché). Ici encore, nous sommes en présence d'un mythe qui devrait être rangé parmi les légendes explicatives

Cette analyse des mythes vient de nous montrer déjà, dans une certaine mesure, leur synthèse; car les groupes généraux que nous avons distingués devaient fatalement correspondre, sur divers points, aux grandes masses successives du récit indigène ; et si, sur d'autres points, les conditions mêmes de ce récit devaient entraîner, soit un renversement complet de l'ordre logique suivant lequel nous venons de procéder, soit un émiettement des contes d'une même famille, dispersés maintenant autour de mille épisodes, il n'en reste pas moins que notre classification abstraite des légendes, fondée surtout sur leur formation psychologique, explique d'avance, dans toutes ses lignes essentielles, l'œuvre instinctive des rédacteurs japonais. Ce qu'ils placent en tête du récit sacré, ce sont naturellement les mythes cosmogoniques. Il est bien probable que ces explications touchant l'origine du monde furent cherchées et trouvées, au Japon comme ailleurs[1], après celles qu'éveillaient des phénomènes moins lointains. Mais, à l'exception d'un passage chinois que nous avons avons déjà signalé[2], rien n'autorise à croire que ces mythes des premiers dieux aient été importés du continent[3] ou inventés par des prêtres indigènes[4]. L'esprit japonais n'est

de coutumes, si nous avions des preuves certaines qu'il s'agit, non pas d'une simple histoire fondée sur le sentiment de la pudeur, mais bien d'une règle de mariage interdisant à l'un des époux d'apercevoir l'autre sans voiles (Lang, *op. cit.*, p. 155). Pour ce principe, d'instinct ou d'étiquette, dont la violation entraîne le départ de l'un des amants, cf., outre le récit d'Apulée, la légende hindoue (Urvâsi abandonnant Purûravas parce qu'il s'est montré à elle dévêtu), dans Max Muller, *Essais sur la mythologie comparée*, trad. G. Perrot, 131 ; Lang, *Custom and myth*, 81, et *Cupid and Psyché*; Ch. Ploix, dans *Rev. d'hist. des religions*, XIII, 40, et Lang, *ibid.*, 203; etc... Rien de plus général d'ailleurs que cette idée, qu'on retrouve aussi bien chez les Bassoutos que chez les Japonais ou chez les Grecs (voy. E. Jacottet, *Contes populaires des Bassoutos*, p. 214 seq., et *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXIII, p. 391).

1) Exemple, la Genèse : A. Réville, *Proleg.*, 59 seq., 67, 77.

2) Voir ci-dessus, p. 245, n. 4.

3) Cf. *supra*, p. 244, n. 1.

4) Voir plus haut, p. 19, n. 3. « Dans les religions comme dans les livres, dit très justement M. Chamberlain, c'est rarement la préface qu'on écrit en premier lieu » (*loc. cit.*, p. LXV). Mais, de ce que certains mythes, imaginés

pas aussi rebelle qu'on l'a dit[1] aux personnifications d'idées abstraites[2], et si les dieux antérieurs au couple primitif, si Izanaghi et Izanami eux-mêmes ne jouent ensuite qu'un rôle effacé dans la légende[3] comme dans le culte[4], c'est sans doute seulement parce que d'autres figures plus brillantes du drame mythique les ont écrasés de leur éclat[5]. Nous voyons en effet apparaître aussitôt le Soleil, la Tempête, et toutes les grandes divinités naturistes, qui, après avoir inspiré les mythes les plus antiques, reprennent dans la légende le rôle qui leur appartient. Ces mythes de la nature se mé-

après d'autres, ont été ensuite placés avant eux dans un récit logiquement présenté, il ne s'ensuit pas qu'ils aient été forgés de toutes pièces.

1) Chamberlain, *loc. cit.*, p. LXVII seq.; Aston, *Shinto*, pp. 21-24; etc.

2) Au point de vue philologique, M. P. Ehmann a prouvé le contraire par des exemples nombreux (*Japan Mail*, vol. XL, p. 483). M. Chamberlain (*loc. cit.*) semble croire que les Aryens seuls ont eu le don de personnification mythique; mais l'étude des religions comparées démontre qu'il n'en est rien. Même chez certains peuples qui, trop longtemps, furent considérés comme de purs sauvages, on trouve des légendes qui témoignent d'un souci métaphysique évident. Les Mangaïens personnifient le « Premier commencement », dont les descendants deviennent des dieux préposés aux divers départements de la nature (Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*); à Samoa, « l'Espace » est si bien une personne qu'il possède un tabouret (Lang, 179-181); en Nouvelle-Zélande, les hymnes maoris sur l'origine des choses recèlent toute une philosophie qu'Héraclite n'eût pas désavouée (Taylor, *New-Zealand*, 110 seq.; Waitz, VI, 247; Lang, 152, 224, 346).

3) Satow (T, VII, part. 2, p. 127), Aston (*Shinto*, p. 86), Chamberlain (*loc. cit.*, p. LXV), insistent tous sur ce point. Mais l'importance mythique d'un de ces dieux primordiaux, Taka-mi-mousoubi (ou Taka-ghi. K, 96), diminue singulièrement la force de l'objection (voy. en effet, *supra*, p. 71 et *pass.*).

4) Voir notamment Satow, T, III, app., p. 58. Il faut remarquer cependant que plusieurs d'entre eux figurent dans la liste des huit dieux adorés par le Djinnghi-Kouan, ou ministère du culte, au début du x[e] siècle (Aston, pp. 69, 174, et cf. N, I, 7, RI, 114); que Taka-mi-mousoubi, en particulier, n'est nullement oublié (voy. en effet N, I, 122, 392, RX, 59, etc.); et que si ces grandes divinités génératrices obtiennent la faveur du monde officiel, le couple primitif, de son côté, reçoit les offrandes populaires (*supra*, p. 109, 164), en attendant qu'il devienne, à notre époque, le suprême objet de dévotion pour les quatorze cent mille adeptes du *Tenrikyô* (Enseignement de la Raison céleste : voy. D. C. Greene, dans T, XXIII, p. 24 seq.).

5) Phénomène pareil à celui que nous avons observé pour le dieu de la

langent à leur tour d'éléments anthropomorphiques, à mesure que les explications physiques se combinent aux détails traditionnels[1]. Pareillement, la transition s'établit entre les dieux célestes et les dieux terrestres, et les scènes ébauchées au-dessus des nuages viennent s'achever dans l'archipel[2]. Toute l'épopée humaine se déroule alors, à commencer par les origines mêmes du peuple, pour passer de là aux règnes légendaires qui déjà renferment de précieuses parcelles de vérité, puis aux règnes pseudo-historiques où le merveilleux persiste encore, et pour arriver enfin, par gradations insensibles, aux événements positifs[3]. Enfin, à chaque anneau de cette longue chaîne directrice, viennent s'accrocher des grappes de mythes secondaires qu'elle semble attirer comme un aimant : légendes explicatives d'un phénomène naturel moins important, d'une coutume, d'une superstition, d'un proverbe, d'une étymologie, ou contes épiques et romanesques auxquels un point d'attache est d'autant plus nécessaire qu'ils ne répondent à aucun objet précis. C'est qu'une mythologie, produit de l'esprit humain, obéit à la loi d'évolution qui régit l'intelligence elle-même, comme toutes les choses de l'univers[4] : les légendes s'organisent par une intégration où s'accroissent à la fois leur masse et leur cohérence[5] ; les grands noms divins ou héroïques deviennent

Lune, dans ses rapports avec la déesse du Soleil (p. 79-80) ; et pourtant, nul n'osera soutenir que Tsouki-yomi n'est pas un des plus anciens dieux naturistes.

1) Exemple typique : *supra*, p. 71 seq.

2) Cf. en Chine, de Groot, *op. cit.*, p. 680.

3) Il est bien évident que nous ne pouvons accepter la ligne de démarcation rigide qui aurait séparé « l'âge divin » de « l'âge humain ». Chose curieuse, Hirata proteste aussi contre cette distinction traditionnelle, mais pour d'autres raisons (voy. T, III, app., p. 47).

4) Voir H. Spencer, *Sociologie*, I, 576, 577, 579.

5) On peut saisir cette opération psychologique sur le vif chez les théologiens modernes. Par exemple, Hirata, considérant que la mystérieuse pousse de jonc primitive allait plus tard donner naissance au soleil, suppose aussitôt qu'elle devait être déjà « pure, translucide, étincelante » (T, III, app., p. 42). Ce simple détail suffit à montrer comment l'imagination tend à relier les légendes les plus diverses, et comment les mythes les plus brillants, s'irra-

comme des noyaux d'attraction qui gouvernent les récits secondaires[1]; finalement, tout le ciel du Shinntô gravite autour de la déesse du Soleil.

Nous assistons ainsi à une organisation du plan général des mythes, par agrégation des menues historiettes populaires à des légendes plus importantes, de ces légendes aux grands mythes sacrés, et de ces mythes cardinaux eux-mêmes au mythe solaire central, qui est le point culminant, la clef de voûte de l'ensemble. Mais si nous recherchons par quels procédés psychiques cette vaste construction a pu s'ériger, nous sommes amenés à constater que la logique obscure des esprits ne fut pas la seule cause de l'intégration observée. A côté de l'élément intellectuel qui, d'instinct, tendait à mettre en harmonie les parties incohérentes du récit, nous découvrons un élément émotionnel, qui ne contribua pas moins à établir ce système de mutuelles dépendances. Le sentiment qui intervint ici, et qui nous apparaît comme un agent capital de cette assemblage souvent factice, n'est autre que la vanité. Au Japon, en effet, comme dans tant d'autres contrées[2], les hommes mirent leur fierté à descendre des dieux. Les familles voulurent faire remonter leur origine jusqu'aux plus hautes sources de l'épopée religieuse. D'où un dernier facteur, dont on ne saurait exagérer l'importance : le rattachement ancestral.

C'est la dynastie impériale qui, comme il convient, représente le mieux ce mouvement. Quand les anciennes tribus eurent confondu leurs légendes, en même temps que les chefs locaux se rassemblaient sous l'autorité d'un seul souverain[3], l'unification religieuse et la centralisation politique

diant sur ceux qui les entourent, arrivent à les englober dans leur éclat absorbant.

1) Lang le fait remarquer en ce qui touche les mythes grecs (*op. cit.*, p. 482).

2) En Grèce, par exemple : Lang, 481, n. 3, 483 ; Marillier, *loc. cit.*, 12, 250 ; G. Fougères, *op. cit.*, 257 ; etc.

3) *Supra*, p. 189. Cf. Griffis, *op. cit.*, p. 45 ; Dooman, *op. cit.*, p. 77 seq., 81 seq. ; etc.

qui se produisirent alors de concert, l'exaltation de la déesse du Soleil, première entre les dieux, et l'apothéose de l'empereur tout-puissant convergèrent à un même résultat logique : l'établissement d'un lien mythique entre l'empereur et le Soleil. Du moment qu'on en venait à considérer le souverain comme un dieu vivant[1], il était naturel qu'on lui attribuât une généalogie divine ; et puisque toute la faveur du culte allait à Amatéras, la plus brillante des divinités[2], rien de plus normal que de la choisir pour aïeule de la famille la plus célèbre. L'idée de la domination céleste du Soleil ne pouvait que fortifier cette tendance, en montrant le gouvernement terrestre de l'empereur comme l'exercice parallèle d'un pouvoir que la déesse elle-même lui avait conféré[3]. Héritier du miroir solaire et des autres insignes sacrés, représentant autorisé d'Amatéras dans l'archipel, investi de « la succession du Soleil céleste »[4], l'empereur devint l'objet d'un loyalisme d'autant plus ardent qu'il constituait une véritable adoration religieuse[5] ; il fut enveloppé dans la gloire du soleil. En même temps, sa généalogie se prolongeait vers des divinités encore plus lointaines ; par Izanaghi, père d'Amatéras[6], il remontait vaguement, au-delà du premier couple, jusqu'aux générations des dieux primordiaux[7] ; il atteignait

1) *Vid. sup.*, p. 189 seq. Cf. Aston, *op. cit.*, p. 38 seq.

2) Primauté du soleil chez quantité d'autres peuples : voir par ex. A. Réville, *op. cit.*, II, index, v° soleil ; L. Marillier, dans *Rév. d'hist. des religions*, t. XXXVII, p. 398 ; etc., etc.

3) Voir ci-dessus, pp. 71, 221 seq. Cf. les mythes du Pérou, du Mexique, d'Haïti (A. Réville, I, 320 ; Lang, 188, 194).

4) K, 244, etc.

5) Ce sentiment se montre, en effet, dans les rituels. Par exemple : « Que les augustes enfants (*miko*, les princes du sang), les princes (*kimi*, petits-enfants et autres agnats), les conseillers et tous les fonctionnaires daignent se tenir en garde, garde de nuit et garde de jour, et que, florissant comme la perpétuelle croissance des arbres luxuriants, toujours plus haut et toujours plus loin, dans la cour de l'empereur, ils le servent humblement. » (R V, 187-188 ; pareillement, R VI, 195, etc.).

6) Pour cette conception d'un dieu créateur et en même temps premier ancêtre, cf. A. Réville, II, 237 ; Marillier, *loc. cit.*, p. 249 ; etc.

7) Satow pense que ces dieux ont été inventés pour donner une généalogie

jusqu'à la naissance du monde. Pour achever de faire illusion sur la réalité de cette prodigieuse lignée, il ne restait plus qu'à lui donner, dans sa partie plus humaine, la consécration d'une chronologie, à affirmer que 1.792.470 ans s'étaient écoulés depuis que le petit-fils d'Amatéras, Ninighi, était descendu du ciel[1], et à préciser, au petit bonheur, depuis l'avènement du légendaire Djimmou jusqu'à l'aurore de l'histoire, les années, les mois et les jours de fantaisie qu'avaient pu illustrer des événements fabuleux[2].

Cette méthode fut suivie par toutes les grandes familles[3]. Les descendants des chefs qui avaient contribué au triomphe de la maison impériale se trouvèrent aisément, eux aussi, des aïeux contemporains de ces aventures lointaines[4]. Chacun se découvrit, au nombre des héros primitifs[5] ou des principaux objets de la nature[6], des parents en rapport avec la situation

au Soleil, dont les dieux Producteurs ne seraient que de simples épithètes (T, VIII, part. 2, pp. 118-120, 125-128). Je crois au contraire que ces dieux primitifs sont le résultat d'une création spontanée, et qu'on se contenta ensuite de les rattacher à la lignée impériale par un remaniement peu compliqué (voir ci-dessus, p. 273, n. 4).

1) N, I, 110.

2) N, I, 111 seq. Voir William Bramsen, *Japanese Chronological tables*, Introd.; Chamberlain, *Kojiki*, Introd., pp. LIV et *pass.*; Aston, *Early Japanese History*, dans T, XVI, part. 1; etc. En résumé, comme le disait Bramsen, toute cette chronologie est « une des plus grandes fraudes littéraires qu'on ait jamais perpétrées. » Cf. la chronologie de la Genèse (par ex., Piepenbring, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XXI, pp. 38-39).

3) Elles se donnèrent des *oudji-gami*, ou dieux de famille (voir ci-dessus, p. 140, n. 3; et cf. Satow, T, III, app. p. 81; Aston, *Shintô*, p. 47 seq.; Dooman, *loc. cit.*, p. 78; etc.).

4) Exemple : les trente deux divinités qui, d'après le *Kioudjiki*, auraient formé la cour de Ninighi à sa descente du ciel (voy. Aston, *op. cit.*, p. 185; N, I, 316). Cf. Griffis, *op. cit.*, p. 45.

5) A défaut de personnages nationaux, on va chercher des étrangers (par ex., N, I, 169-170); et il semble même que des divinités hindoues aient fini par devenir les *oudji-gami* de familles japonaises (voy. Aston, *op. cit.*, p. 48).

6) Cette confusion, remarquée d'ailleurs depuis longtemps (voy. J. J. Rein, *Japan*, p. 443), a toujours étonné un peu les commentateurs du shinntoïsme. Satow trouve étrange que « des abstractions aient des descendants humains » (*Handbook*, p. 67); mais les divinités aquatiques auxquelles il fait allusion

sociale qu'il occupait. Nos vieux recueils en fourniraient mille exemples; car il n'est guère de mythe, important ou non, qui n'y soit accompagné d'un rappel généalogique[1]. Aussi bien les mêmes documents nous signalent-ils expressément cette tendance et les abus qu'elle produisit. Au début du VIe siècle, deux décrets impériaux censurent les puissantes familles qui, « de propos délibéré, se réclament d'une haute lignée », les fonctionnaires hardis qui « tantôt se donnent comme descendants des empereurs, tantôt attribuent à leur race une origine miraculeuse et disent que leurs ancêtres sont descendus du ciel »; et le mal est si grand que, pour y remédier, Innghiô doit recourir au jugement des dieux, à l'ordalie par l'eau bouillante[2]. Mais, deux siècles plus tard, tout est à recommencer : en 647, un nouvel édit déplore l'audace de ceux qui ne craignent pas d'usurper « d'abord les noms des dieux, ensuite ceux des empereurs », tout cela « au gré de leurs caprices »; et Kôtokou décide de rendre une série d'édits contre ces empiètements[3]. Ainsi, toute la noblesse s'empare des noms divins pour donner aux titres héréditaires qui, en ce temps-là, tenaient lieu de noms de famille[4], le

vid. sup., p. 119, n. 2) étaient, pour les Japonais primitifs, des êtres bien vivants; et il ne leur fallait pas un grand effort d'imagination pour supposer qu'elles avaient pu laisser une postérité humaine. Cette assimilation des ancêtres à des objets naturels est d'ailleurs une conception très répandue : voy. Marillier, *loc. cit.*, 241, 250. Dans le Shinntô, elle prend même parfois une allure très raisonnable : nombre de familles du *Shôdjirokou* se contentent, en effet, de rattacher leur origine aux divers dieux Producteurs (voy. ci-dessus, p. 140, n. 3 ; et Aston, *op. cit.*, p. 46, 175).

1) K, 42, 50, 51, 52, etc...

2) *Koukatatchi* : N, I, 316-317 (*yousagouri*, dans la langue moderne). Voir plus haut, p. 263, n. 1. Cf. aussi Parker, *loc. cit.*, p. 42, et Florenz, dans les *Mittheilungen...*, V, p. 179.

3) N, II, 226-227. Toutes ces mesures n'eurent d'ailleurs aucun effet. En plein XIIIe siècle, l'écrivain politique Tchikafousa (sur lequel voy. Aston, *Hist. of Jap. Literature*, p. 164 seq.) distribue avec aplomb des aïeux aux grandes familles féodales : les Minamoto descendront de Yamato-daké ; les Taïra, de l'empereur Tchouaï ; les Takashina, de l'empereur Ninntokou ; et les Ohoyé, de la déesse du Soleil elle-même ! (voy. T, IX, part. 2, p. 183, 186).

4) Voir plus haut, p. 140, n. 3.

prestige utile d'un lustre nouveau[1]. Les corporations officielles, héréditaires aussi[2], qui jouent un si grand rôle dans l'organisation sociale de l'époque[3], n'agissent pas d'autre façon : témoin le récit de l'éclipse[4]. Enfin, les familles sacerdotales, héréditaires encore[5], poussent à l'extrême ces revendications, accaparent les dieux les plus populaires, forgent des légendes, au besoin, pour placer le temple qu'elles desservent sous l'invocation du nom étincelant qui fera affluer les fidèles et les offrandes[6]. Par là se justifient nombre de cultes locaux[7] : le prêtre vit de l'autel qu'il a su dresser à ses aïeux

1) Pour les avantages qu'elle en retirait, voir N, II, 227.

2) Les *bé*. Voir Aston, *op. cit.*, p. 112, 183 seq. ; et N, I, 43.

3) N, I, 43, 47, 104, 139, 175, 280, 307, 314, 322, 340, 350, 359, 365, 375, 406 ; II, 4, 13, 27, 29, 31, 32, 95, 125, 129, 204, 217, 224.

4) Ci-dessus, p. 68-69. Cinq corporations fameuses rattachent leur origine aux principaux acteurs de cette légende : à Koyané, les *nakatomi*, c'est-à-dire les grands-prêtres nationaux, représentants religieux de l'empereur lui-même ; à Fouto-tama (dont le nom peut signifier, soit « grand joyau », soit « grand don »), les *imi-bé*, prêtres chargés notamment de préparer les offrandes du culte public ; à Oudzoumé, les *saroumé*, danseuses sacrées de la cour (*supra*, p. 140, n. 3) ; à Ishikoridomé, (dont le nom, d'ailleurs très obscur, peut vouloir dire « tailleur de pierre », et par là évoquer l'idée des moules de pierre où on coulait les objets de bronze), les fabricants de miroirs ; à Toyo-tama enfin (ou Tama-no-ya, cf. K, 55 et N, I, 47), tout naturellement, les joailliers. Remarquons l'importance attribuée ainsi à Koyané, qui par là devenait, avec Také-mika-dzoutchi et Foutsou-noushi, l'un des trois dieux ancestraux d'une branche fameuse des Nakatomi, les puissants Foujiwara (sur cette grande maison, voy. G. Appert, *Nouvelle revue historique de droit*, 1896, p. 36 seq.). Notons aussi que cette prodigieuse famille, qui sut fournir pendant des siècles aux empereurs leurs épouses, leurs ministres et tous leurs hauts fonctionnaires, finit par leur imposer également, au IXe siècle, le culte de leurs ancêtres maternels, c'est-à-dire celui de ses propres dieux domestiques (voy. Satow, T, VII, part. 4, p. 411, 413, 417).

5) Cf. note précédente. Nous y reviendrons au sujet du Culte.

6) Exemple de mythe remanié : l'histoire du Feu dans le R XII (voy. Satow, *Westminster Review*, n° *cit.*, p. 19 ; cf. pour l'Inde antique, Victor Henry, *op. cit.*, pp. 21-22). Exemple de légende inventée de toutes pièces : la fondation du temple de Kashima (T, VII, part. 4, pp. 409-410).

7) L'*oudji-gami* devient un *tchindjiou*, ou dieu protecteur local. Remarquons à ce propos les mots *shima* et *kouni* (île ou pays), qui entrent dans certains noms de dieux (voir T, VII, part. 2, p. 129). Même évolution, sous l'influence sacerdotale, dans bien d'autres religions (par ex., Piepenbring, *loc. cit.*, pp. 15-16, 18, 37 seq., 45, 48, 61).

imaginaires[1]; ou bien, il s'empare du dieu ancestral de quelque famille voisine, l'exploite à son profit[2]. Un jour viendra où les savants eux-mêmes tomberont dans ce travers : le philologue Maboutchi regardera comme son premier parent le corbeau qui guida Djimmou dans ses conquêtes[3]; le pieux Hirata se réjouira de penser qu'il descend, par Kouammou[4], de la déesse du Soleil[5] ; et ainsi se trouvera illustrée la thèse, si chère à ce grand théologien, que tout Japonais provient d'une souche divine[6].

Un dernier phénomène enfin s'impose à notre attention : le retentissement de ce travail humain sur la hiérarchie céleste elle-même. En effet, le monde des dieux ne s'ordonne pas seulement d'après l'importance réelle des dieux naturistes ou des dieux-esprits qui le composent[7] ; ni même par suite du tassement que produit toujours la superposition d'une religion nationale au culte des anciennes tribus[8] : il s'organise

1) Exemples : T, VII, part. 2, p. 131; part. 4, pp. 411-413. Cf. les procédés des shamans (H. Spencer, I, 425), etc. — Au besoin, le prêtre soutiendra que, son divin ancêtre vivant en lui, il est lui-même le corps visible du dieu; c'est le cas du *oh-hafouri*, ou prêtre en chef, de Souha, dont la maison est appelée *shinnden* (divine demeure), et qui, lors de la fête annuelle, n'officie pas lui-même, mais au contraire siège sur un trône dans l'enclos sacré et reçoit les hommages du peuple (voy. K, 102, sur le dieu Také-mi-na-gata, ancêtre supposé de cette famille sacerdotale; et Aston, *op. cit.*, p. 177). Cf. la fête du Chareja californien (Bancroft, *Native races of the Pacific States of North-America*, I, 363, et A. Réville, I, 240).

2) Voir T, III, app., p. 81. Un *oudji-gami* devient ainsi le principal dieu local, et c'est lui qui, plus tard, quand les divisions administratives du culte auront été précisées, sera le dieu central de l'*itchi-no-miya*, ou premier temple de la province (cf. T, VII, part. 2, p. 129-130; et Aston, *op. cit.*, p. 47).

3) Le *Ya-ta-garassou* : voir plus haut, p. 153, n. 5. Cf. Satow, T, III, app., p. 9, et Aston, *op. cit.*, 46, 136.

4) Le cinquantième empereur (782-805), auquel la famille Satake rattachait son origine.

5) Voy. T, III, app., p. 36.

6) *Supra*, p. 22, n. 2.

7) En particulier, pour les dieux de la nature, d'après les fonctions qui les amènent à régir un département de l'univers (*supra*, p. 177).

8) Allan Menzies, *History of Religion*, Londres, 1895, et cf. Goblet d'Alviella, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXIV, p. 209.

encore suivant l'idée que les hommes se font de la dignité relative des personnes divines, en raison même du rang des nobles familles qui se les sont données pour parents. Quelle que soit la grandeur d'une puissance de la nature, elle devient plus glorieuse encore par l'effet de cette adoption forcée. La condition sociale des protégés réagit sur celle des patrons; les règles de préséance s'étendent des uns aux autres; le protocole de la cour, avec ses distinctions orgueilleuses[1], projette jusque dans la Plaine des hauts cieux l'éclat de son prestige souverain. On voit donc s'étager, avec des gradations de plus en plus rigoureuses, tout ce peuple immense des dieux ancestraux, depuis les dieux majeurs de la lignée impériale jusqu'aux dieux inférieurs de la petite aristocratie; et tandis que les uns reçoivent les suprêmes honneurs[2], d'autres ne sont l'objet que de soins limités avec une prudence minutieuse[3]. Certains même sont dégradés, méprisés, pour peu qu'ils se soient montrés rebelles, jadis, à l'autorité impériale : ce seront désormais des mauvais dieux, des démons[4]. En revanche, les dieux favoris sont magnifiés : on les décore de titres superbes[5]; on les assimile aux princes impé-

1) Voir les rituels : par exemple, R X, 59.

2) Les huit protecteurs spéciaux de la maison impériale, que la grande-vestale adore dans le R I, 111 (cf. plus haut, p. 274, n. 4), sont : cinq dieux Producteurs (Kami-mousoubi, Taka-mi-mousoubi, Ikou-mousoubi, Tarou-mousoubi, Tama-tsoumé-mousoubi), Oh-miya-no-mé (la Femme du grand Palais, qui personnifie la fonction des dames d'honneur, voy. R VIII, 195), Oh-mi-ké-tsou-kami (la déesse de la grande Nourriture) et Koto-shiro-noushi (qui conseilla à son père Oh-kouni-noushi de se soumettre à Ninighi). Constatons ici, une fois de plus, l'importance accordée à la déesse de la Nourriture (cf. ci-dessus, p. 178, n. 2). Au XIVe siècle, on essaiera de remplacer le vieux culte du Ghékou par une adoration plus philosophique : celle de Kouni-toko-tatchi (voy. Aston, *op. cit.*, p. 175); mais en vain.

3. Type : les *aïdono* (*supra*, p. 41-42).

4) Exemples : *sup.*, p. 86, n. 5; p. 188, n. 7. Voir aussi K, 94. Cf. H. Spencer, I, 577 seq.

5) Ce procédé se manifeste jusque dans l'écriture des noms divins. Ainsi, pour rendre le mot japonais *mikoto*, on emploie un caractère chinois plus honorifique lorsque ce titre est appliqué à Kouni-toko-tatchi, premier dieu du Nihonnghi et ancêtre d'Amatéras, que lorsqu'il s'agit des autres dieux primitifs

riaux[1]; on leur décerne, en somme, toutes les récompenses honorifiques que pourraient souhaiter les plus fidèles courtisans. Dès que le système des rangs officiels chinois est importé, au VIIe siècle[2], on se hâte d'en faire profiter ces êtres surnaturels. En 672, trois divinités ont fourni d'utiles renseignements militaires : aussitôt la guerre terminée, sur le rapport de ses généraux, l'empereur les élève à un rang supérieur[3]. En 838, une distinction de ce genre ayant été accordée à un jeune dieu au mépris de l'ancienneté, une déesse jalouse exprime sa fureur en déversant sur les provinces de l'est une pluie de cendres volcaniques[4]. En 851, Szannoô et Oh-kouni-noushi obtiennent le second grade du troisième rang; huit ans après, le premier grade du même rang[5]; ce qui, remarquons-le, ne les met pas au-dessus d'un grand ministre ou d'un chambellan heureux[6]. En 898, promotion de trois cent quarante dieux par l'empereur Daïgo,

(glose du N, I, 3, insistant sur cette différence); et la même faveur est accordée à Ho-ouori, alors qu'on la refuse à ses frères, parce qu'il fut l'aïeul du premier empereur (N, I, 85).

1) C'est le sens du mot *ouaké*, branche (de la famille impériale), qui termine souvent les noms de dieux (voy. Aston, *op. cit.*, p. 20). Il est possible aussi que les titres *hiko* et *himé* (prince et princesse), attribués à tant d'êtres divins, n'aient pas seulement pour origine une métaphore brillante (enfant-soleil, soleil-femelle), mais aussi quelque relation avec le principe solaire de la dynastie.

2) Au début (603), six rangs, divisés chacun en deux grades : donc, douze échelons (N, II, 127-128); en 647, treize échelons (*ibid.*, 228 seq.); en 649, dix-neuf (*ibid.*, 231); en 685, quarante-huit (*ibid.*, 368). Cf. aussi N, II, 225.

3) N, II, 318.

4) Voy. Aston, *op. cit.*, p. 237.

5) Szannoô est un des grands dieux de la nature : mais il s'est mal conduit envers la déesse du Soleil. Oh-kouni-noushi, fils de Szannoô lui-même, n'est qu'un dieu local moins important : mais il s'est soumis aux célestes envoyés chargés de préparer le règne de Ninighi.

6) Par exemple, un premier ministre (*daï-ljinn*) avait d'ordinaire le second ou le troisième rang, parfois même le premier (voy. N, II, 225). Cette hiérarchie des rangs, on le voit, ne correspondait pas toujours à celle des fonctions. Le système, avec certaines modifications, a été conservé sous le régime actuel, et par exemple, à un dîner officiel, on doit placer les invités japonais en tenant compte de l'une et l'autre échelle; c'est un point qu'ignorent trop souvent nos diplomates.

comme don de joyeux avènement; en 1076, en 1172, nominations en masse[1]. Les prêtres n'y perdaient rien : car du classement d'un temple dépendaient les terres et les offrandes qui lui étaient légalement attribuées[2]; et parfois, on voyait un dieu pourvu de rangs inégaux suivant les lieux divers où se célébrait son culte[3]. En revanche, quelques divinités éminentes, comme la déesse du Soleil et la déesse de la Nourriture, échappaient à ces honneurs : les vraies puissances n'ont pas besoin de décorations illusoires. La coutume tomba enfin quand la plupart des grands dieux furent parvenus au grade suprême[4] : l'arbre ancestral cessa de croître et de s'élancer, toute la sève divine étant montée à sa cime.

Ainsi s'acheva la longue évolution qui tendait, par tant de modes variés, mais convergents, à l'intégration mythologique. Les deux grandes masses de dieux que nous avons distinguées, dieux de la nature et dieux-esprits, s'étaient confondues, par l'alliance ancestrale, en un vaste corps hiérarchisé. Le classement des dieux mettait le dernier sceau à la synthèse intime des mythes. Toute la vie religieuse était pour jamais glacée sous la rigidité du cachet officiel.

1) Voir Aston, *ibid.*, p. 148, 238, 323-326. Cf. aussi Satow, T, VII, part. 4, p. 418; etc. Autres exemples, moins importants, mais assez curieux : en 840, la grande divinité de Déha ayant envoyé une pluie de pierres, l'empereur lui confère le second grade du quatrième rang, avec félicitations pour sa merveilleuse puissance; en 860, promotion d'un volcan de Satsouma (à une subdivision inférieure du second grade du quatrième rang); en 868, les dieux de Hirota et d'Ikouta ayant provoqué des secousses sismiques, on leur expédie bien vite un diplôme; etc.

2) N, II, 318. Cf. Satow, T, VII, part. 2, p. 108 seq.

3) Aston, *op. cit.*, p. 67, 238.

4) C'est-à-dire dès la fin du XIIe siècle.

3. La nature des dieux.

Nous venons d'étudier toute la mythologie japonaise, avec ses personnages divins ; nous avons analysé le monde des dieux, puis reconstitué sa synthèse ; et par suite, ayant vu sans cesse les divers acteurs du drame en mouvement, dans le décor même où ils s'agitent, nous connaissons déjà, par mille détails du récit, leur nature intime et leur séjour, leur histoire et leur genre de vie. Il ne nous reste plus qu'à préciser ces points essentiels d'une manière plus systématique.

Rassemblons d'abord nos observations sur la nature des dieux du Shinntô. Nous savons que ce sont des êtres supérieurs, mais d'une prominence toute relative. Entre eux et nous, point de distinctions rigides, mais une insensible transition[1]. Nous allons donc pouvoir constater en eux, soit au point de vue physique, soit au point de vue moral surtout, les caractères généraux de l'homme et, en particulier, les traits du Japonais primitif.

Au point de vue physique, on serait tenté de mettre à part les dieux qui ont pour corps une chose de la nature, comme un astre ou un animal. Il ne faut pas oublier pourtant que tel objet céleste, comme le Soleil, est imaginé aussi sous les apparences d'une femme, et que, si un quadrupède n'est pas confondu avec le bipède humain, tous deux ont néanmoins le même don de la parole. Mais laissons ces détails de la vaste évolution que nous avons déjà étudiée[2],

1) Elle apparaît bien dans les caractères employés pour écrire les noms divins, tels dieux authentiques étant comptés avec le suffixe numéral propre aux hommes (par ex., *ftari* : K, 112), tandis que des personnages humains reçoivent celui qui, d'ordinaire, est réservé aux dieux (K, 240 seq. 257, 260, etc. ; cf. *supra*, p. 227, n. 1, et aussi T, II, 117).

2) P. 65 seq., 93 seq., etc. Voir aussi Aston, *op. cit.*, p. 16 seq. ; et cf. H. Spencer, I, 550 seq.

et qui conduit à l'anthropomorphisme final. La plupart des dieux naturistes, assimilés aux dieux humains, sont alors conçus avec tous les caractères physiques de notre espèce[1]. Sans parler de certains dieux qui sont peut-être des singes, mais que les documents nous donnent pour des hommes à queue[2], et sans nous arrêter non plus à quelques dieux nains[3], nous remarquons d'abord que nos kamis ont l'aspect général de l'homme, avec une stature proportionnée à leur force : ce sont des géants[4]. D'une manière plus précise, nous pouvons constater qu'ils possèdent un corps pareil au nôtre, depuis la tête, avec ses cheveux et sa barbe[5], avec tous les organes des sens[6],

1 Il n'est pas inutile d'insister sur ce point, en présence des théories imaginées par certains auteurs (*vid. sup.*, p. 10, n. 1).

2) K, 137, 141, qui nous les représente comme des « divinités terrestres », ayant un nom, et devenant dieux ancestraux de certains corps héréditaires. Cf., à ce propos, *supra* p. 140, n. 3 (le dieu Sarouta) et 144, n. 1. Voir aussi *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXII, pp. 87-88. Cf. enfin les Cercopes (Ovide, *Métam.*, XIV, 88-100).

3) Certains *tsoutchi-ghoumo*, « de courte stature, avec de longs bras et de longues jambes, comme les pygmées », sont pris dans des filets par les soldats de Djimmou (N, I, 129-130, et K, 141). Cf. aussi K, 85, N, I, 62 (*supra*, p. 188, n. 3).

4) Hirata soutient qu'ils doivent avoir dix pieds de haut (voy. Aston, *op. cit.*, p. 19). Cette évaluation semble timide quand on songe à leurs exploits, qui, même en tenant compte des pouvoirs magiques qu'ils possédaient, supposent une force prodigieuse. Ils soulèvent des rochers qui exigeraient l'effort de mille hommes (*supra*, p. 199, n. 5), etc. Plus tard, Yamato-daké a un sommelier nommé Nana-tsouka-haghi, c. à. d. « Tibias longs de sept largeurs de main » (K, 223).

5) *Supra*, p. 93 (la chevelure d'Amatéras), p. 270, n. 1 (celle de Szannoô). — P. 131, n. 5 (la barbe de Szannoô); et cf. aussi K, 192. Je trouve dans un journal breton (le *Moniteur des Côtes-du-Nord*, 15 octobre 1904), l'histoire d'un enfant miraculeux qui serait né à cette époque, dans le pays de Guéméné, avec une barbe de sapeur, et qui serait devenu la terreur des habitants du village.

6) Bouche (parfois vorace : K, 140, et *supra*, p. 138, n. 2). — Yeux (qu'on allonge encore, semble-t-il, par des tatouages. Dans le K, 148, la princesse I-souké-yori reste interdite en apercevant les « yeux fendus perçants » (*sakérou-to-me*) d'un compagnon de Djimmou, Oh-koumé; elle lui demande même la

jusqu'aux membres[1], avec leurs doigts[2] et leurs ongles[3]. Nous observons aussi que ces êtres divins sont soumis aux lois naturelles, que leurs organes exercent toutes nos fonctions. Fonctions de nutrition : digestion[4], circulation[5], respiration[6], excrétion[7]. Fonctions de relation : mouvement[8] et sensibilité[9]. Fonction de reproduction, surtout : car si

raison de cet aspect bizarre; à quoi Oh-koumé répond, comme le loup au petit Chaperon rouge : « Mes yeux fendus perçants? C'est pour trouver tout de suite la jeune fille! » Or, le caractère que les commentateurs lisent *sakou*, « fendre », signifie ici « tatouer, marquer » : cf. K, 112, 309, et *supra*, p. 142 n. 2). Voy. encore, pour les yeux divins, *supra*, p. 62, n. 3, etc. — Oreilles (d'autant plus estimées qu'elles sont plus grandes : voir Chamberlain, *op. cit.*, 48, n. 18). — Nez (quelquefois exorbitant : le dieu Sarouta en avait un qui atteignait sept largeurs de main, N, I, 77. Voir aussi plus haut, p. 93, n. 2, etc.).

1) Les dieux ont bras et jambes (ci-dessus, pp. 65-66, etc.), ce qui, plus tard, embarrasse fort les théologiens. Nos apologistes d'Occident se tirent d'affaire en niant l'anthropomorphisme primitif : les passages de la Bible où Dieu a des pieds et des mains ne devraient pas être pris à la lettre (par ex., P. Zaplétal, *Le récit de la création dans la Genèse*, 1904, critiqué par Ed. Montet, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. L, p. 265). Les commentateurs japonais, plus hardis, admettent le fait et tirent argument de son absurdité même pour affermir leur foi : « qui aurait pu, dit Motoori, inventer une histoire aussi ridicule, si elle n'était pas vraie? » (voy. Aston, *Hist. of Jap. lit.*, 332).

2) Les trois dieux primordiaux ayant « caché leurs personnes » (voy. plus haut, p. 242, n. 1), Motoori les déclarait incorporels. Hirata lui répond (T, III, app., 55) que, même pour ces êtres mystérieux, on ne saurait faire d'exception, aux dépens des textes; en effet, l'un des trois, Taka-mi-mousoubi, a proclamé lui-même, dans une histoire célèbre (N, I, 63, et cf. *supra*, p. 188, n. 3), que le méchant Soukouna-biko-na était le seul de ses quinze cents enfants qui eût « glissé entre ses doigts »; donc il avait des doigts, donc des mains, donc un corps d'homme.

3) K, 59 (*supra*, p. 70, n. 3), etc.

4) Ils se nourrissent, mangent, boivent jusqu'au vomissement (K, 53 : *sup.*, p. 66; N, I, 83, R, I, 114, etc.).

5) Voir ci-dessus, p. 111, n. 3, et p. 199, n. 5.

6) Exemple : K, 123 (*vid. sup.*, p. 117, n. 3).

7) Urine d'Izanaghi (N, I, 25; *supra*, p. 203, n. 6). Excréments de Szannoô (K, 53; *supra*, p. 66). Cf. aussi K, 29, etc.

8) L'épithète « rapide » est une de celles qui entrent le plus souvent dans le nom des dieux (K, 26, 43, 48, etc.).

9) De temps à autre, ils pleurent (*sup.*, p. 93); mais, étant Japonais, ils rient plus souvent encore (*supra*, p. 70, p. 173, n. 4, et pass.; cf., à ce propos, une

certains ne paraissent guère avoir de sexe déterminé[1], d'autres sont nettement mâles ou femelles[2]; nés de parents[3], ils aiment[4] et ils ont des enfants[5]; et l'éternel dénombrement de leurs mariages, de leurs procréations, soit suivant le mode humain[6], soit par des voies plus mystérieu-

chanson du Moyen-Age, où Dieu, tombé malade à Arras, est guéri par un trouvère qui l'a fait rire : H. Spencer, I, 610). Le culte de ces dieux reflète cette joie perpétuelle qui est leur émotion dominante : il élève même le rire à la dignité d'un rite. A la fête de Nifou Miôdjinn, quand la procession arrive devant le temple, le maire du village s'écrie : « Suivant notre coutume annuelle, rions tous ! » Un rire énorme est le répons de la foule. (C'est que ce dieu ne fait pas comme tous les autres, pendant le *kami-na-tsouki*, la visite annuelle à Idzoumo : voy. Aston, *op. cit.*, p. 6 et 145 ; L. Hearn, *op. cit.*, I, 176). — Enfin, quand leurs réserves nerveuses sont épuisées, les dieux s'endorment à la manière des hommes (voy. par ex., ci-dessus, p. 270, n. 1 ; et cf. H. Spencer, I, 552). Ils ont d'ailleurs des coqs pour se réveiller (K I, 114).

1) Ce qui étonne un peu, à première vue, dans un pays où les poupées mêmes ont un sexe. Mais il ne faut pas oublier que le langage contribue beaucoup à la formation progressive des images divines ; or, en japonais, la grammaire ne distingue pas entre « lui » et « elle » (voy. Aston, *op. cit.*, 19, 22). Même les couples divins, que nous avons si souvent rencontrés, ne sont pas toujours composés d'un dieu et d'une déesse.

2) Cette détermination apparaît, non seulement dans leur rôle mythique en général, mais parfois aussi dans leurs noms mêmes : nous avons, en effet, rencontré çà et là bien des divinités dont le nom se termine par *ouo*, mâle, ou par *mé*, femelle. Exemple du premier cas : l'Océan-tempête, qui ravage tout (*supra*, p. 64, n. 3) ; du second : la déesse féconde qui produit la Nourriture (p. 178, n. 2). D'autres fois, le caractère masculin ou féminin d'une divinité n'étant pas indiqué d'avance par la nature même des choses, le sexe qui lui est attribué dépend de circonstances variées : une montagne, par exemple, peut être mâle ou femelle (voy. p. 177, n. 1, etc.).

3) Exemple K, 60 (*supra*, p. 237).

4) K, 20, 66, 78, etc.

5) Parfois, de femmes humaines (K, 177 : *supra*, p. 263, n. 2 ; N, I, 73, etc.). Cf. les fils de Dieu et les filles des hommes dans la Genèse (VI, 2), les dieux grecs (par ex., *Hymne homér.* III, où Aphrodite se vante de les avoir « tous unis à des femmes mortelles », trad. Leconte de Lisle, p. 419), etc.

6) D'où résultent pour eux, en certains cas, des inquiétudes qu'on aurait pu croire propres aux hommes. Exemple : la légende déjà citée p. 112, n. 1. Quand la princesse Florissante vient annoncer sa grossesse à l'ancêtre des empereurs : « Quoi ! s'écrie-t-il. Enceinte après un seul séjour ! Ce ne peut être mon enfant : c'est sûrement celui de quelque dieu terrestre ! » (K, 116-117 ; N, I, 71 seq.). Et dans toutes les variantes, ce refrain : « Bien que je sois

ses[1], remplit toute la légende, où, sans relâche, de nouvelles générations s'ajoutent, en listes interminables[2], à la masse prodigieuse des dieux déjà existants[3]. Cette physiologie toute-puissante est cependant accompagnée d'une pathologie : les dieux sont parfois malades[4]; ils guérissent[5], ou ils succombent[6]. Bref, nombre d'entre eux nous apparaissent comme mortels[7], tandis que d'autres montent à l'immortalité[8]. Mais, malgré les misères auxquelles ils sont

enfant de la Céleste divinité (Amatéras), bien que je sois un dieu Céleste, comment pourrais-je rendre enceinte une femme dans l'espace d'une seule nuit? » (N, I, 71, 85, 88). Cf., plus tard, une conversation de Youriakou avec l'Oh-mouradji Mé. L'empereur a des doutes sur sa paternité, pour la même raison que son illustre aïeul. « Mais, dans cette seule nuit, combien de fois? » demande le courtisan. « Sept », répond l'empereur. Le courtisan le rassure. (N, I, 338).

1) Voir ci-dessus, p. 47, n. 2 (scissiparité); 62 (lustration d'Izanaghi); 66 (Amatéras et Szannoô); etc.

2) K, 21 seq. (quatorze îles), 25 seq. (trente-cinq divinités), 32 seq. (seize), 39 seq. (vingt-six), et ainsi de suite.

3) *Supra*, p. 50, n. 3. En dehors même des évaluations légendaires, le *Ennghishiki* énumère déjà 3.132 cultes officiellement reconnus (voy. Aston, p. 66). Cf., pour la multiplicité des dieux chez d'autres peuples, H. Spencer, I, 569, 577, etc.

4) *Vid. sup.*, p. 66 (intoxication par le saké); 69 (hystérie : et cf. p. 46, n. 2); p. 111 (fièvre, puerpérale sans doute); p. 236, n. 3 et p. 265, n. 2 (refroidissement, qui paraît suivi d'une crise de rhumatisme articulaire aigu); etc. — Les dieux peuvent aussi être blessés : contusions, fractures et plaies de toute sorte (p. 67, p. 111, n. 3, p. 199, n. 5, p. 255, n. 1, p. 265, n. 1, et cf. également K, 70), brûlures (pp. 107, 158, n. 7), etc. — Enfin, les dieux peuvent se noyer (p. 163, p. 210, n. 3).

5) Voir p. 67, n. 4; p. 153.

6) P. 67, p. 109, p. 255, n. 1, p. 265, n. 1, etc.

7) Dans certains cas, on se contente de nous signaler leur mort (exemple : *supra*, p. 67). D'autres fois, on nous les montre aux Enfers (exemple : p. 94).

8) M. Aston dit (*op. cit.*, p. 74) que les dieux du Shinntô « ne sont pas immortels. » M. Chamberlain écrit, avec plus de raison, que « quelques-uns d'entre eux moururent » (*Kojiki*, Introd., p. LVI). En effet, dans la grande majorité des cas, les textes ne nous parlent pas de leur fin. La plupart des dieux de la nature subsistent : Amatéras, par exemple. Ceux mêmes qui sont tués se survivent sous d'autres formes : la déesse de la Nourriture, dans la perpétuité des moissons; le dieu du Feu, dans l'élément igné que recèleront le bois et la pierre. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les dieux japonais, comme

presque tous sujets, malgré leurs liens terrestres[1] et leurs pouvoirs limités[2], malgré toutes les faiblesses qu'implique leur nature finie, leur qualité se reconnaît quelquefois à des marques surhumaines : de leurs corps glorieux émane une lumière sacrée, où éclate la divinité[3]. Déjà l'on entrevoit, à travers cette clarté, une conception plus haute et plus raffinée : peu à peu, beaucoup vont se libérer et, dégagés de leur enveloppe visible, entrer au monde des purs esprits[4].

presque tous les dieux primitifs (H. Spencer, I, 561), ne sont pas des « Immortels » au même titre que les dieux grecs, par exemple; et encore le grand Pan fut-il soumis à la mort.

1) Pas d'omniprésence. Cette notion plus moderne se trouve seulement en germe dans l'idée que l'esprit (*mi-tama*) d'une divinité peut agir à une grande distance du lieu où réside sa personne (son *outsoushi-mi-mi*, véritable auguste corps) : par exemple, que la déesse du Soleil, tout en restant dans les cieux, peut entendre à Icé les prières de ses fidèles (voy. Aston, p. 27, 31, 74). Cf., dans le Judaïsme, le Shekinah, « ce qui habite » dans le temple, comme une émanation brillante du dieu (Hastings, *Dict. of the Bible*).

2) Pas d'omnipotence. Ils sont très supérieurs aux hommes par leur force et leur adresse, comme par leurs dons de magiciens; mais ils n'ont évidemment rien de commun avec la conception d'une puissance infinie.

3) *Supra*, p. 47, n. 1 (le double d'Oh-kouni-noushi); p. 140, n. 3 (le dieu Sarouta : voir détails dans le N, I, 77); p. 268, n. 3 (Ho-ouori : et cf. K, 137, Oui-hika, « Lumière de la fontaine », un des dieux à queue que rencontra Djimmou); K, 197, N, I, 75, etc. — La beauté d'une déesse suffit à lui donner ce resplendissement : K, 82. Shita-térou-himé, « la Princesse rayonnante d'en-dessous », sans doute pour la raison indiquée dans une glose du K, 293, où la déesse de la Poésie, So-tohori-no-iratsoumé, m. à m., « la Jeune femme passant à travers ses vêtements », est appelée ainsi, d'après le commentateur, parce que l'éclat de son corps brillant étincelait à travers sa vêture. — Quant aux autres dieux, le rayonnement qu'on leur attribue ne serait-il pas, pour une bonne part, un reflet d'Amatéras et de la nature solaire du Shinntô en général? Il est possible d'ailleurs que cette croyance ait été favorisée par des visions lumineuses comme celles qu'on rencontre si souvent chez les hallucinés religieux (voy. A. Marie, *Mysticisme et Folie*, 1907, pp. 258, 259, 262, 263, 264, 298, etc.).

4) Par exemple, la déesse de la Nourriture deviendra l'Esprit de la Nourriture (*supra*, p. 178, n. 2). Cette évolution est bien marquée par la distinction qu'on arrive à faire entre les « choses publiques » (*araha-goto*) et les « choses cachées » (*kakouré-goto*), c. à d. entre les affaires temporelles et les affaires spirituelles, qui concernent les dieux invisibles (voy. Aston, *op. cit.*, p. 31).

En attendant, et quelle que soit la nature plus ou moins spirituelle de ces dieux, ils possèdent des qualités psychiques qui, pour n'être pas étrangères aux hommes[1], n'en sont pas moins merveilleuses. Ils peuvent projeter à l'extérieur leur esprit[2], l'attacher à un fétiche[3] ; ils peuvent, en dehors même de cette émanation générale, se dédoubler en plusieurs esprits distincts[4]; ils peuvent enfin produire, par scissiparité, de nouveaux esprits, indépendants[5]. Toutes ces

1) *Vid. sup.*, p. 47, n. 2 et p. 193, n. 4.

2) Leur *mi-tama*, « auguste esprit ». (*Tama*, d'abord un don : même racine que les verbes *tabou* et *tamafou*, donner ; puis, chose précieuse, comme un joyau, ou, par extension, comme l'âme d'un homme ou d'un dieu : cf. « mine eternal jewel », dans Shakespeare, *Macbeth*, acte III, scène 1, et le vers japonais cité plus haut, p. 48, n., *in fine*). L'idée que l'énergie intime d'un homme peut se détacher de lui pour prendre forme au dehors est une croyance primitive très répandue (voy. Lang, 38, 47; Frazer, 196 seq.; Marillier, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXVII, p. 216; etc.). Cf., plus tard, dans les superstitions populaires, la croyance aux Rokouro-koubi, ou Cous tournants, êtres humains dont le cou peut s'allonger à l'infini, pour faire apparaître la tête en des lieux éloignés (Anderson, *Catal.*, p. 170, pl. 18); conception qui d'ailleurs se retrouve aussi chez certains fous (A. Marie, *op cit.*, p. 223).

3) C'est ce qu'on appellera le *tama-shiro* (représentation de l'esprit), ou, plus souvent, le *shinntaï* (corps du dieu), bien que ce fétiche soit regardé, en principe, comme distinct de la personne réelle (Motoori, *Sakitaké no Benn*, 21; Aston, 32, 34, 70 seq. et pass.; et voir ci-dessus, pp. 212 seq., en particulier 221 seq.).

4) Tantôt deux (*ara-mi-tama* et *nighi-mi-tama*), tantôt trois (en y ajoutant le *saki-mi-tama*, que M. Aston, pp. 30, 145, et M. Florenz, p. 145, n. 83, identifient au *nighi-mi-tama*, mais qui semble bien constituer un troisième esprit : voy. en effet Satow, T. III, app., p. 78) : *supra*, p. 47, n. 2. Si l'on admet, avec Hirata, que ces esprits sont eux-mêmes différents du *dzenntaï no mi-tama*, c. à d. de « l'esprit du corps entier », on pourra arriver à un total de quatre esprits (cf. les quatre âmes que les Indiens de la rivière Fraser attribuent à l'homme : J. G. Frazer, *op. cit.*, p. 218). Au demeurant, la théologie shinntoïste ne pose aucune limite à ces subdivisions, puisque, d'après Hirata encore, la divinité serait pareille à un feu qui peut être communiqué à plusieurs lampes sans que le premier foyer subisse aucun changement (voy. Aston, p. 34). En tout cas, dans le Shinntô primitif, nous trouvons déjà trois dédoublements possibles : l'âpre esprit et le doux esprit (par ex., N, I, 237), puis l'esprit bienveillant (N, I, 61).

5) Voir plus haut, p. 47, n. 2. Ce procédé, qui tend à multiplier les personnifications d'un même phénomène, est encore aggravé par les conditions particulières d'une langue où l'on néglige le plus souvent d'indiquer s'il

prouesses magiques ne les empêchent pas de rester, au point de vue moral, ce qu'ils étaient déjà au point de vue physique : l'image agrandie, mais toujours fidèle, des cerveaux qui les ont créés. Dans l'ordre intellectuel, ils n'ont pas l'omniscience : toujours embarrassés, il leur faut, pour s'éclairer, les lumières d'une assemblée générale[1], et le dieu de la Ruse qui les conseille alors ne se montre guère infaillible[2] : ils ne savent pas, dans leur céleste séjour, les choses qui se passent sur la terre[3] ; ils ignorent le passé, le présent, l'avenir[4] ; par suite, ils ont recours à la divina-

s'agit d'un dieu ou de plusieurs. De ces divers facteurs résulte, dans bien des cas, une incertitude embarrassante quant au nombre des dieux qui remplissent une même fonction. Par exemple, la notion de force génératrice est représentée d'abord par un ou deux dieux Producteurs, puis par cinq ou davantage (*vid. sup.*, p. 241, n. 5 et 6, p. 282, n. 2). Le dieu du Vent est tantôt un, tantôt double (*supra*, pp. 97-98). Plus tard, l'évolution se poursuit encore, d'une manière plus artificielle, et c'est alors qu'on en vient à concevoir, sous l'influence bouddhiste, des trinités qu'ignorait la religion primitive (voy. en effet, p. 244, n. 1). On fera une trinité de Szannoô (dans le *Shinntô Miômokou*, 1699 : Aston, *op. cit.*, 34, 139). Des divinités de la Cuisine, on extraira un dieu hindou à trois têtes (*supra*, p. 182 ; et Aston, 160). Les dieux, si naturels, du Fond de la mer, du Milieu de la mer, de la Surface de la mer seront ramenés à l'unité, de vive force, afin qu'ils rejaillissent, par suite, en trinité (*supra*, p. 119 ; et Aston, 22, 149). Bref, on expliquera toutes les difficultés par la théorie des *boun-shinn*, ou « corps fractionnaires », c'est-à-dire de l'unité en une seule essence de plusieurs personnes divines (voy. Aston, p. 21) ; et ainsi, l'école de Motoori deviendra l'émule involontaire des théologiens occidentaux.

1) K, 20-21 (*supra*, p. 251, n. 4) ; K, 54 (*supra*, p. 67-68) ; K, 93 seq. ; etc.

2) Quand les dieux délibèrent sur les moyens de « pacifier » le pays que doit régir le futur empereur, Omoi-kané propose l'envoi d'un ambassadeur, qu'il désigne lui-même, et qui ne revient pas ; il en choisit un second, qui ne reparait pas davantage ; il en fait expédier un troisième, qui est tué ; et c'est seulement après ces trois essais malheureux qu'une quatrième mission aboutit (K, 93-105).

3) S'ils apprennent la mort du Faisan (*supra*, p. 258, n. 2), c'est uniquement parce que la flèche ensanglantée, arrivant jusqu'à la Plaine des hauts cieux, est venue tomber à leurs pieds (K, 96).

4) Leur premier ambassadeur, Amé no ho-hi, s'est mis au mieux avec Oh-kouni-noushi, dont il devait obtenir la soumission : ils ignorent ce fait. Au bout de trois ans, inquiets de n'avoir point de nouvelles, ils envoient Amé-ouaka-

tion[1], qui les rabaisse au niveau des hommes et fait planer sur tous un même Destin[2]. Dans l'ordre moral proprement dit, leur supériorité n'est pas plus manifeste : la naïveté de leurs sentiments reflète la médiocrité de leurs pensées; ils ont toutes les vertus, mais aussi tous les vices, de nos Japonais primitifs. Laissons de côté, pour l'instant, ces traits particuliers de leur vie morale[3], et contentons-nous d'examiner une question qui intéresse le fond même de leur nature : celle de savoir si le caractère de ces dieux, tantôt bons, tantôt méchants, a conduit leurs fidèles à imaginer la lutte générale de deux principes; en d'autres termes, si la conception dualiste se retrouve dans le Shinntô.

hiko, qui aussitôt épouse Shita-térou-himé, fille d'Oh-kouni-noushi, et ne songe plus qu'à faire la conquête pour lui-même : ils ne savent rien de cette trahison. C'est huit ans après seulement qu'ils se décident à expédier le Faisan pour tâcher d'apprendre quelque chose. Et ils n'ont pas plus la prescience de l'accident dont ce dernier va être victime qu'ils n'ont eu celle des événements antérieurs (K, 94-95). Si leur connaissance des faits matériels est limitée de la sorte, à plus forte raison ne sauraient-ils se douter de ce qui se passe dans les cœurs : lorsqu'ils maudissent le meurtrier du Faisan, leur formule est conditionnelle, parce qu'ils ne savent pas quelles pouvaient être ses véritables intentions (voy. K, 96). Cf. le Dieu de la Bible, qui, ayant entendu parler des crimes de Sodome et de Gomorrhe, descend lui-même du ciel pour faire sa petite enquête (*Gen.*, XVIII, 21; voir aussi XI, 5, 7, etc.).

1) *Supra*, p. 68; p. 251, n. 4; etc.

2) En d'autres termes, le Shinntô primitif admet, sans la nommer, une vague Puissance impersonnelle, pareille à la Moïra d'Homère, au temps où Zeus n'était pas encore le « Moiragètès », le dieu qui dirige le Destin (voy. P. Decharme, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. IV, p. 344-346; J. Girard, *Le sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle*; A. Croiset, *op. cit.*, 183). Plus tard, les théologiens japonais, comme les poètes grecs, seront fort embarrassés par cette conception ancienne, aussi peu flatteuse pour la sagesse que pour la puissance de leurs dieux. Comment ne pas trouver étrange, par exemple, que, consultés par le premier couple, les plus grands dieux se voient incapables de répondre sans avoir fait appel, de leur côté, à on ne sait quelle intelligence supérieure? Hirata, toujours ingénieux, croit se tirer d'affaire en les comparant à un prince qui a confié à chacun de ses serviteurs une fonction particulière, et qui, lorsqu'on lui demande des renseignements sur un point quelconque, prie l'interrogateur de s'adresser à celui qui est le mieux au courant de la question (T, III, app., p. 62-63).

3) Nous y reviendrons à la Vie des dieux.

La première observation qui se présente à l'esprit, avant même qu'on examine sur ce point la mythologie indigène, c'est que le peuple japonais, pris en masse, est foncièrement bon [1]; que ses heureuses dispositions, prouvées à la fois par son histoire [2] et par l'expérience directe [3], durent

1) Vieille question, souvent agitée en Extrême-Orient comme dans l'Extrême-Occident, que celle de savoir si, de nature, l'homme est bon ou mauvais (voir par ex. l'entretien de Mencius et de Kokoushi, dans le *Mencius*, liv. VI, part. 1, chap. 1 et 2). Lorsqu'on vit dans un des petits cercles étroits où s'exaspère l'individualisme occidental, on est volontiers enclin au pessimisme; mais lorsqu'on voyage un peu à travers le monde, on constate avec bonheur que la moyenne humaine est excellente. Je n'en veux pour preuve que l'opinion de Livingstone déclarant que, de toutes ses découvertes, la plus précieuse à ses yeux était d'avoir observé combien de braves gens existent sur la terre. Nul pays, mieux que le Japon, ne peut donner cette impression. « En dépit, dit Lafcadio Hearn, de toutes les misères, de tous les vices et de tous les crimes, qui ne sont nulle part aussi développés que dans notre civilisation dite chrétienne, c'est un fait évident, pour quiconque a beaucoup vécu, beaucoup voyagé et beaucoup pensé, que la masse de l'humanité est bonne »; et ces lignes lui sont inspirées surtout par le vieux Japon (*Kokoro*, 277, 290). C'est qu'en effet, là-bas, la bonté humaine semble vraiment innée. « Au point de vue moral, le Japonais moyen est franc, honnête, fidèle, bon, doux, courtois, confiant, affectueux, filial, loyal. » (W. E. Griffis, *The Mikado's Empire*). Rien d'étonnant si, pour ce peuple aimable, l'homme est bon de naissance. Quand j'étais à Tokio, un de mes étudiants, ayant eu vent de la théorie contraire, vint me voir un jour, de grand matin, pour me consulter sur cette idée nouvelle qui l'inquiétait fort et qu'il avait besoin d'entendre réfuter. Quelques mois auparavant, un autre Japonais était venu interroger M. Boissonade sur le même point (voir sa réponse, « L'homme est-il naturellement bon ou mauvais », dans *Revue française du Japon*, 1892, p. 65-73). Si Jean-Jacques était allé au Japon, il n'y eût trouvé que des disciples. C'est une disposition à ne pas perdre de vue si l'on veut comprendre le Shinntô.

2) La vie populaire sous l'ancien régime, en particulier celle de l'immense classe agricole, nous révèle une organisation fondée, dans la plus large mesure possible, sur l'amour mutuel (voir notre leçon d'ouverture sur *La civilisation japonaise*, 1899, p. 16 seq.). Il est vrai que les Japonais avaient subi, durant mille ans, les influences combinées de la douceur bouddhique et de la sagesse chinoise. Mais s'ils n'avaient pas été bons de nature, comment expliquer que ces principes étrangers aient produit chez eux des résultats que ni la morale chrétienne, ni la culture antique n'ont pu obtenir chez nous? L'orgueil nationaliste des philosophes indigènes (*supra*, p. 12, n. 1) ne suffit pas à compromettre entièrement leur thèse, et si nous ne pouvons accepter leurs exagérations, la justice nous oblige à reconnaître pourtant les vertus natives d'un peuple qui, depuis des siècles, obéit si joyeusement à sa conscience.

3) Il suffira de donner ici l'opinion du premier missionnaire chrétien qui, au

fatalement se refléter sur le monde des dieux qu'il fit à son image; et que par conséquent, si cette foule divine comprend des bons et des méchants tout ensemble, les premiers doivent dominer les seconds. L'étude de la légende sacrée confirme aussitôt cette impression. La plupart des dieux qu'on y rencontre sont des êtres bienfaisants : déesse du Soleil, dont la lumière verse au cœur de ses fidèles un véritable ravissement [1]; déesse de la Nourriture, qui éveille en eux une perpétuelle reconnaissance [2]; dieux Producteurs, sources bénies de la vie universelle [3]; dieux de la nature de

milieu du XVIe siècle, essaya de convertir les Japonais, et celle du premier homme de science qui, à la fin du siècle suivant, s'efforça de les comprendre. « Ce peuple, dit saint François-Xavier, est les délices de mon âme ». « ... Il seroit assez naturel de conclure, dit Kaempfer, qu'ils doivent s'abandonner à toute sorte d'excès et de débauche, et se livrer sans contrainte à tout ce qui peut satisfaire leurs désirs et leurs passions, puisqu'ils ne sont point retenus par la crainte d'offenser leurs Dieux et d'encourir leur indignation et leur colère. Et peut-être seroit-ce l'état malheureux de ces Peuples, s'il n'y avoit pas quelque chose de plus puissant gravé dans leur cœur; je veux dire la Raison naturelle, qui règne ici dans toute sa force, et qui seule suffit pour détourner du vice et pour ramener à la vertu ceux qui veulent bien se conduire par ses lumières... Et certainement la Nation japonnoise, considérée en général, nous fournit une preuve évidente que les lumières de la Raison naturelle... peuvent sûrement diriger et conduire tous ceux qui veulent pratiquer la vertu et conserver la pureté de leur cœur. » (*Hist. du Japon*, II, 17-18. Ailleurs, Kaempfer se déclare en mesure d'affirmer que, pour la pratique de la vertu et la pureté de la vie, les Japonais surpassent de beaucoup les chrétiens). Pour ma part, après avoir observé de près, pendant sept ans, ce peuple si doux, si bon, si amical, si délicat en toutes choses, je pense qu'il représente, tout bien considéré, un type d'humanité meilleur que le nôtre, et, malgré les traits encore barbares qu'on retrouve fatalement dans certains mythes de la période primitive, il me paraît difficile de croire que la culture présente soit l'œuvre miraculeuse des seuls enseignements chinois.

1) Exemple : la joie des dieux à la fin de l'éclipse, indiquée déjà dans le N, I, 49, mais décrite surtout dans le *Kogoshioui* (de l'an 807) : « Enfin le ciel s'éclaircit et tous pouvaient voir distinctement leurs visages. Ils étendirent les mains, et dansèrent, et chantèrent ensemble, en s'écriant : « Oh! que c'est délicieux! que c'est charmant! que c'est pur! » (voy. Aston, *op. cit.*, p. 6, 129; et cf. les exclamations des indigènes brésiliens devant la lune, A. Réville, I, 366).

2) *Supra*, p. 39 seq., p. 178, n. 2.

3) On les adore, en effet, à la fois comme dieux de la fécondité dans la nature et comme dieux de la génération chez l'homme (*supra*, p. 170, n. 1).

toute espèce, qui font le bonheur de cette race amoureuse de son pays[1]; tous aimés, regardés comme d'« augustes parents », invoqués comme de « chers ancêtres »[2]. Auprès d'eux, il est vrai, on trouve quelques mauvais dieux; mais leur méchanceté, empruntée simplement au caractère fâcheux de leurs fonctions normales, n'implique point de pessimisme voulu; comment ne pas redouter le dieu du Feu, dévorateur des maisons de bois[3], ou le terrible dieu des Tremblements de terre[4]? Le pire de tous, c'est Szannoô, dont les dévastations, comme dieu de la Tempête[5], se prolongent par des crimes où nos vieux shinntoïstes voient les suprêmes abominations[6]; si bien que, peu à peu, ils tendent à le noircir, à faire de lui une personnification du mal[7]. Mais ils ne vont pas loin dans cette direction; tout au contraire, ils finissent par lui attribuer des exploits généreux ou de précieux bienfaits : le salut d'Inada-himé[8], la création des plantes utiles[9]. Bref, de même que les dieux bons peuvent

1) Poème du VIII[e] siècle : « Tout homme vivant peut enchanter ses yeux des témoignages de leur amour. » (Voy. Aston, *op. cit.*, p. 6; *Hist. of Jap. Lit.*, 38; Chamberlain, *Classical poetry of the Japanese*, 100; etc.).

2) R I, 113, R X, 58, etc. (cf. Aston, 6, 19).

3) Voir plus haut, p. 113 seq. Même observation pour le dieu du Tonnerre (*ibid.*, p. 105-106, et cf. Aston, p. 158).

4) Ci-dessus, pp. 127-128. Cf. cependant les Caraïbes, qui, en pareil cas, dansent joyeusement pour imiter la Terre maternelle (A. Réville, I, 350). — Autres kamis redoutés, *sup.*, p. 29, n. 1; et aussi *Ko-dama*, l'Écho (voir pp. 133 et 134, et cf. Aston, p. 9).

5) Sa lutte contre Amatéras rappelle tous les vieux mythes qui donnent aux dieux bons d'éternels antagonistes : par exemple, Osiris et Typhon, dont la haine contre les yeux d'Horus, qu'il éteint et qui se rallument, pourrait bien se rapporter également au phénomène des éclipses (voy. P. Pierret, *Dict. d'arch. égypt.*, et cf. Lang, 425, 433). Cf. aussi la lutte du dieu-tourbillon Lono et de la déesse Pélé, aux îles Sandwich (A. Réville, II, 49-50).

6) *Vid. sup.*, p. 65-67; et cf. le R X, 60 seq.

7) *Supra*, p. 33, n. 1, et p. 95, n. 3. Lorsqu'on le transformera en trinité (ci-dessus, p. 291, n. 5), on l'appellera Sampô Kwôdjinn (le dieu rude des trois trésors).

8) Voir plus haut, p. 94, et p. 268, n. 4.

9) P. 131 seq. — De nos jours, Szannoô est l'objet d'un culte bruyant (procession qui se précipite avec l'impétuosité légendaire du dieu); mais en même

nuire quelquefois[1], les dieux méchants ont leurs côtés favorables. La société divine, comme son prototype humain, est un mélange d'individus où les meilleurs, sans être toujours parfaits, l'emportent cependant sur les autres, qui eux-mêmes ne sont pas absolument pervers[2].

Cette complexité n'est-elle pas l'image agrandie, mais fidèle, de la diversité même de nos instincts? Chez les sages, une certaine pondération d'esprit fait de la raison une habitude; et pourtant, chaque jour, il faut un petit effort. Chez les exaltés, cette sereine tendance au bien devient une tension violente, qui produit des réactions en sens contraire: l'individu croit sentir en lui l'éternel combat de deux principes ennemis. Chez les fous, enfin, ce déchirement intime aboutit souvent à une véritable dissociation mentale : l'unité psychique achève de se perdre et le moi se désagrège en plusieurs personnalités[3]. Si nous considérons que, dans ces états spéciaux, les profondeurs dormantes de la conscience semblent remonter à la surface, et qu'ainsi les psychoses morbides actuelles peuvent constituer un retour à de lointaines idées ancestrales, nous ne serons pas surpris de constater la ressemblance qui existe entre les impressions de cerveaux modernes arrêtés dans leur développement normal et certaines notions primitives[4]. Nous verrons alors s'éclairer tout un côté de cet antique Shinntô où d'ailleurs les

temps, lui et sa femme sont adorés comme divinités protectrices de l'amour et du mariage (voy. Aston, 140-141).

1) Exemple : les Vents, dans le R IV, 442-444 (*sup.*, p. 99). C'est pourquoi, bien que la confiance tienne une très large place dans le Shinntô (M. Aston, p. 6, le définit « une religion de gratitude et d'amour »), nos Japonais n'en éprouvent pas moins, même lorsqu'ils s'adressent aux dieux bienfaisants, un sentiment de crainte respectueuse (voir ci-dessus, p. 20-27).

2) Remarquons que, sur ce point, le shinntoïsme est d'accord avec la plupart des religions primitives. Voy. A. Réville, *op. cit.*, I, 74, 225, 229, II, 227, et *Prolég.*, 97.

3) Voir A. Marie, *op. cit.*, pp. 138 seq. (exemples de fous qui, en dehors même de l'idée de possession proprement dite, s'imaginent avoir deux ou trois âmes).

4) Sur ces régressions mentales, A. Marie, *op. cit.*, 119 seq.

phénomènes nerveux jouent un si grand rôle, et nous comprendrons mieux ses mystérieuses doctrines : d'abord, la distinction de l'esprit rude et du doux esprit cohabitant chez un seul dieu[1]; puis, quand ces esprits eux-mêmes abandonnent leur point d'attache antérieur, le déchaînement de nouveaux dieux favorables ou terribles[2]. Étranges conceptions, qui peu à peu vont se développer dans le culte[3], en attendant que la théologie les amène à leur plein épanouissement[4], mais dont le germe vivant se trouve déjà dans la plus ancienne mythologie. C'est ainsi qu'une légende

1) *Vid. sup.*, p. 291, n. 4. Dans l'*Idzoumo Foudoki*, un fidèle priant pour obtenir une vengeance demande au doux esprit du dieu de rester tranquille et à son rude esprit d'exaucer ses vœux. Plus tard, Hirata, embarrassé par le double caractère de Szannoô, résout la contradiction en expliquant que ce dieu est tantôt bon, tantôt méchant, suivant que son doux esprit l'emporte ou qu'en revanche son esprit rude prend le dessus (voy. Aston, 31, 140).

2) *Waki-tama*, « esprit de côté », double distinct, séparé (*supra*, p. 291, n. 5). — Cf., chez les Aïnous, l'opposition de deux dieux marins, frères ennemis : *Mo-atcha*, « l'Oncle de paix », être bienveillant qui fait souffler les brises favorables, et *Shi-atcha*, « l'Oncle rude », l'aîné sauvage et méchant, qui pourchasse son cadet et installe la tempête (J. Batchelor, *The Ainu of Japan*, 92-93). On remarquera que, d'après le Rév. Batchelor, les offrandes religieuses ne sont faites qu'à *Mo-atcha*; c'est donc que *Shi-atcha*, foncièrement cruel, ne peut être apaisé; et par conséquent nous aurions ici un véritable dualisme.

3) Les doubles se précisent alors en se fixant sur des fétiches bien distincts. Par exemple, adoration du collier de joyaux qui représente l'esprit collectif d'O-kouni-noushi, de la lance qui représente son esprit rude, du miroir qui représente son esprit doux, ou peut-être son esprit bienveillant (R XXVII, et Aston, 146, 275).

4) Non contents de tirer une théorie générale des divers cas épars dans les anciens recueils, les commentateurs appliquent cette doctrine, d'une manière factice, à tous les dieux et à tous les mythes possibles. Par exemple, Szannoô, comme dieu des Enfers, a une fille, Souséri, qui, malgré sa fuite, laissera toujours l'impression d'une divinité infernale (*supra*, p. 270, n. 1). On identifie bien vite Souséri avec *Haya-Sasoura-himé*, la « Princesse du rapide bannissement », déesse souterraine dont la fonction, dans le R X, 63, consiste à bannir toutes les souillures du peuple (assimilation qui, à mon sens, dut avoir surtout son origine dans une vague confusion entre le « bannissement » précipité dont fut victime Szannoô, appelé ailleurs, lui aussi, *Haya-Sasoura no kami*, et le « bannissement » rituel des calamités, pour lequel cf. V. Henry, *op. cit.*, 168). Finalement, Hirata transforme cette déesse en un *waki-tama* de Szannoô (voy. Aston, pp. 139-140).

fameuse nous montre Oh-kouni-noushi face à face avec un de ses doubles[1]; et c'est ainsi encore qu'au départ de Djinn-

1) Nous y avons déjà fait allusion : voici maintenant les textes. « Le dieu Oh-kouni-noushi se lamentait (après la disparition de Soukouna-biko-na, ci-dessus, p. 188, n. 3 : cf. situation analogue dans un mythe californien, A. Réville, I, 275); et il dit : « Comment serai-je capable, à moi seul, de faire ce pays? Avec quel dieu puis-je faire ce pays? » A ce moment arriva un dieu qui illuminait la mer. Ce dieu dit : « Si tu veux me bien mettre en repos, je puis le faire avec toi. Sinon, le pays ne peut être fait. » Alors le dieu Oh-kouni-noushi : « S'il en est ainsi, quelle est la manière de te mettre respectueusement en repos? » Il répondit : « Adore-moi respectueusement sur la verte barrière du Yamato, le sommet de la montagne de l'est. » C'est le dieu qui habite au sommet du mont Mimoro. (Mimoro, plus tard Mimouro, « Auguste maison », sans doute en raison même du temple érigé à cet endroit) » (K, 88). Nous allons voir maintenant qui était ce dieu. « Ensuite (c'est-à-dire, encore, après que son compagnon l'eut laissé seul), partout où il se trouvait, dans le pays, une place imparfaite, le dieu Oh-na-motchi (cf. *supra*, p. 270, n. 1) la visitait par lui-même et la réparait. Arrivant enfin à la province d'Idzoumo, il parla et dit : « Cette Terre centrale des plaines de joncs a toujours été perdue et sauvage. Même les rochers, les herbes et les arbres y étaient tous adonnés à la violence. Mais je les ai maintenant réduits en sujétion, et il n'y en a aucun qui ne soit soumis. » Aussi dit-il enfin : « C'est moi, et moi seul, qui maintenant gouverne ce pays. Y a-t-il par hasard quelqu'un qui puisse se joindre à moi pour gouverner le monde? » Sur quoi, un divin rayonnement illumina la mer, et soudain, quelque chose flottait vers lui, et disait : « Si je n'étais pas là, comment pourrais-tu soumettre cette terre? C'est parce que je suis là que tu as été à même d'accomplir cette tâche puissante. » Alors, le dieu Oh-na-motchi s'informa, disant : « Qui donc es-tu? » Il répondit : « Je suis ton auguste Esprit bienveillant, l'auguste esprit merveilleux. » Le dieu Oh-na-motchi reprit : « En vérité, je sais donc que tu es mon Esprit bienveillant, l'auguste esprit merveilleux. Où désires-tu maintenant demeurer? » L'esprit répondit : « Je désire demeurer sur le mont Mimoro, dans la province de Yamato. » En conséquence, il bâtit un temple en ce lieu, et y fit aller et demeurer l'Esprit. C'est le dieu d'Oh-Miwa » (N, I, 61; et cf. *supra*, p. 263, n. 2). *Saki-mi-tama* signifie, d'après les commentateurs indigènes : esprit qui procure le bonheur, ou esprit qui protège (cf. Dictionnaire d'Hepburn : « a spirit that bestows blessings or favors »; Chamberlain, *Kojiki*, 233, n. 9, « luck-spirit »; Aston, *Nihongi*, I, 61, « guardian spirit », et *Shinto*, p. 30, « spirit of good-luck »; Florenz, p. 145, « Schutzgeist »); en somme, Esprit bienveillant. Quant à *Koushi-mi-tama* (l'auguste esprit merveilleux), ce n'est évidemment qu'une épithète, par apposition, de *Saki-mi-tama*. Pour la relation du *saki-mi-tama* au *nighi-mi-tama*, *vid. sup.*, p. 333, n. 4. Lorsqu'on lit la variante, si proche de ce récit, où Soukouna-biko-na nous est représenté comme venant de la mer vers Oh-kouni-noushi dans des conditions analogues (N, I, 62), on peut se demander s'il n'y aurait pas eu confusion entre les deux légendes et si

ghô pour la Corée, les dieux de l'anse de Soumi accompagnent la conquérante : leurs doux esprits planent sur la jonque impériale pour la protéger, et leurs esprits rudes, après avoir conduit son armée, maintiennent finalement son pouvoir sur le pays[1].

Les croyances que nous venons d'observer semblent reposer plutôt sur une distinction entre la mansuétude et la colère[2] que sur un antagonisme entre le bien et le mal pro-

le dieu mystérieux ne serait pas une apparition de Soukouna-biko-na lui-même venant reprocher à Oh-Kouni-noushi l'oubli de ses services antérieurs? Mais le texte est là, fort intéressant d'ailleurs, puisqu'il vient illustrer aussi clairement que possible l'antique notion des dédoublements divins. D'après Motoori, le seul esprit rude aurait été présent chez Oh-kouni-noushi alors qu'il soumettait les divinités rebelles; mais cet esprit rude, nécessaire au moment de la conquête, ne pouvait suffire ensuite au gouvernement pacifique du pays; et voilà pourquoi, sans doute, le dieu Kami-mousoubi lui aurait fait apparaître son double. C'est ainsi qu'un philologue ingénieux peut tirer d'un mythe primitif une sage leçon de politique.

1) Ce sont les trois dieux Soko-dzoutsou-no-ouo, Naka-dzoutsou-no-ouo et Ouha-dzoutsou-no-ouo, c'est-à-dire les trois dieux mâles du Fond, du Milieu et de la Surface de la mer, nés au moment de la purification d'Izanaghi (*supra*, p. 119), et adorés au temple de Soumi-no-yé ou Soumiyoshi, près Kôbe (K, 42, N, I, 27; et cf. aussi le R XXVI, Aston, 315, où l'on s'adresse à eux à propos de l'envoi d'ambassadeurs en Chine). Dans le K (231), ces dieux marins se révèlent à l'impératrice et lui ordonnent, entre autres choses obscures, de « fixer leurs augustes esprits au sommet de son vaisseau » (idée qui pourrait bien avoir pris naissance dans l'observation de feux Saint-Elme). Le même recueil nous dit (233) qu'après sa conquête, « ayant fait des augustes Esprits rudes des grandes divinités de l'anse de Soumi les divinités gardiennes du pays, elle les installa et adora, puis refit la traversée », ce qui supposerait, chose impossible aux yeux de Motoori (*Kodjiki-denn*, vol. XXX, p. 72 seq.), que des dieux japonais auraient daigné se fixer sur une terre étrangère. Le N, qui distingue d'abord très nettement, à deux reprises, le caractère doux ou rude des dieux en question (I, 229), nous donne ensuite leurs noms (235, 237), et nous signale enfin l'intronisation des esprits rudes à Yamada (235-236), celle des esprits doux à Nagawo (Soumiyoshi, 237-238). Remarquons enfin que, dans ce dernier texte, le rude esprit d'Amatéras réclame, lui aussi, un culte; on s'expliquerait ainsi son intervention antérieure, qui avait paru étrange à Chamberlain, dans le récit du K, 231.

2) C'est le sens des mots *nighi* et *ara*; et les interprétations des commentateurs viennent bien à l'appui de cette idée. Pour Hirata, une divinité bienveillante peut, lorsqu'elle est irritée, lancer une malédiction, et une divinité méchante, à l'occasion, peut dispenser des grâces. De plus, l'action d'un dieu,

prement dits. Mais, ailleurs, l'opposition se précise, et on aboutit, en dernier lieu, à la conception si répandue[1] qui met aux prises, d'une part les esprits infernaux, d'autre part des forces libératrices. Ce nouveau mythe se place, comme on pouvait s'y attendre, au moment où Izanaghi, remonté des Enfers, procède à la purification de sa personne. « Et comme il faisait ses ablutions, naquirent : d'abord le dieu Ya-so-maga-tsou-bi, puis le dieu Oh-maga-tsou-bi. Ces deux divinités sont celles qu'engendrèrent les souillures contractées par lui en visitant cette sale et hideuse région. Les noms des divinités qui naquirent ensuite pour rectifier ces maux furent : le dieu Kamou-naho-bi, puis le dieu Oh-naho-bi[2]. » Ainsi, des dieux s'élèvent, incarnant les innombrables maux, d'ordre physique ou moral, qui peuvent surgir en ce monde, et en particulier, comme il appert du vieux rituel où leurs adversaires sont invoqués, les erreurs ou omissions liturgiques[3]; et à leur tour, les dieux correcteurs

indifférente à son point de vue subjectif, peut être bonne ou mauvaise au point de vue objectif : l'ardeur du soleil charme la cigale et brûle le ver (voy. Aston, *Hist. of Jap. Lit.*, 338). Enfin, si le rude esprit châtie le pécheur sous l'impulsion d'une vertueuse colère, si le doux esprit ensuite pardonne au pénitent, si l'esprit bienveillant confère des bénédictions (T, III, app., 78, et cf. 66-67), n'est-ce pas que, dans la théorie artificielle, mais significative, de notre théologien, le bien et le mal absolus n'ont rien à voir avec la nature des dieux indigènes?

1) M. A. Réville fait observer que la mythologie finnoise, optimiste en ce qui touche les dieux célestes, plus dualiste pour les dieux du sol et de la forêt, puis pour ceux des eaux et de la mer, devient enfin tout à fait pessimiste lorsqu'elle arrive aux dieux du monde souterrain (*op. cit.*, II, 202; voir aussi I, 77, II, 227 et pass.). Cf., dans le parsisme, Ahriman « plein de mort »; dans le védisme, Nirrti, la terre aux effluves omineux (V. Henry, *op. cit.*, 160 seq.); etc.

2) K, 41; et cf. N, I, 26-27. — La « Merveilleuse divinité de quatre-vingts maux » et la « Merveilleuse divinité des grands maux »; la « Merveilleuse divinité du divin redressement », et la « Merveilleuse divinité du grand redressement. » *Maga*, élément essentiel des deux premiers noms, veut dire tortu, et *naho*, droit, *rectus*. — Notre texte indique encore, aussitôt après les deux divinités correctrices, une certaine déesse Idzou-no-mé, la « Femme d'Idzou », dont le nom est incompréhensible, et qui d'ailleurs ne reparaît, ni dans le N, ni dans les rituels où sont invoquées les deux divinités précédentes.

3) R VIII, 194.

entrent en action, contrecarrent l'œuvre des premiers, redressent les déviations et rétablissent l'harmonie. Il semble bien qu'ici nous ayons enfin un dualisme formel. Mais il faut remarquer que ces dieux du mal, si peu nombreux[1], si humbles, si effacés, ne jouent qu'un rôle minime, soit dans la légende, soit dans le culte[2]; que leur importance paraît dérisoire, en comparaison de la foule immense et glorieuse des grands dieux; et que par conséquent on ne peut voir ici une doctrine essentielle, générale, systématique[3].

En réalité, le principe du mal n'est guère représenté, dans le shinntoïsme comme en bien d'autres religions[4], que par des esprits anonymes. Contre la hiérarchie des dieux proprement dits, on ne voit pas se dresser une aristocratie diabolique; on sent seulement errer autour d'elle, en contre-bas, une plèbe d'êtres amorphes, honteux, perpétuellement vaincus : la masse grouillante de ces vagues rebelles « qui, de jour, pullulaient comme les mouches pendant la cinquième lune, et qui, de nuit, brillaient comme des pots à feu[5] », mais qui furent toujours écrasés

1) Les deux dieux du K, 41, sont même réduits à un seul (Ya-so-maga-tsou-bi) dans le N, I, 26. (Florenz, dans T, XXVII, part. 1, pp. 103, 108, pense que Ya-so-maga-tsou-bi et Oh-maga-tsou-bi ne sont que les noms alternatifs d'une seule divinité, et que par conséquent la meilleure tradition serait celle du N; mais alors, pourquoi le N maintient-il les deux divinités correctrices?)

2) R VIII, 194; R IX, 211. On identifie aussi Ya-so-maga-tsou-bi avec la Séori-tsou-himé du R X, 62 (*supra*, p. 125, n. 3). Cf. enfin (*supra*, p. 100) la prière, évidemment toute moderne, où Hirata invoque les dieux des Vents contre ces émanations infernales, et à l'appui de laquelle il cite un miracle étrange : en 1806, un jeune garçon ayant été enlevé par les diables, son père pria les dieux des Vents avec tant d'ardeur que, par leur intercession, l'enfant lui fut rendu.

3) C'est aussi l'opinion de M. Chamberlain (*Kojiki*, Introd., p. LVI).

4) Assyrie (Fossey, *op. cit.*, 39, 40), Inde antique (V. Henry, 158, 164 seq.), Chine (de Groot, 321 seq. et pass., F. Farjenel, *Les Esprits en Chine*, *Journal asiatique*, juillet-août 1901), etc.; et d'une manière plus générale, Lubbock, *op. cit.*, p. 218, Marillier, *loc. cit.*, p. 5, etc.

5) R XXVII (voy. Aston, p. 275). N'aurions-nous pas ici le souvenir de feux follets rencontrés par les conquérants dans les marais de la contrée primitive? Quant à la cinquième lune, le caractère malsain de ce mois d'été explique

par le cortège triomphant des divinités impériales. Ce sont de tels esprits, sans nom et sans gloire, qui tourmentent sans cesse le peuple divin, qui le harcèlent en se cachant, qui lui envoient, on ne sait d'où, le plus souvent sans doute de la région souterraine, les maladies et toutes les calamités[1]. Mais c'est contre eux aussi qu'il sait diriger les traits de sa magie victorieuse; c'est contre eux qu'il prononce les infaillibles formules qui les écarteront du Palais, qui les banniront aux plus lointaines solitudes[2]; c'est contre eux enfin, contre leur peste infernale, qu'il fait intervenir les puissants dieux des Routes, les dieux de vie qui sauveront Kiôto de la mort[3].

Ainsi, l'armée du mal, dans la mythologie japonaise, n'est qu'une foule inférieure, une bande ténébreuse rôdant autour du foyer où siègent, en pleine clarté, de douces figures divines[4]. Le Shinntô n'admet pas que ces esprits de l'ombre puissent tenir tête aux dieux brillants. C'est seulement plus tard, sous l'influence bouddhiste, qu'on verra s'introduire des démons précis, pourvus d'un nom

assez sa mauvaise réputation (cf., pour la même impression en Chine, de Groot, p. 320, n. 3; et *supra*, p. 50, n. 3).

1) Voir surtout R X, 60 seq. Nous y reviendrons au sujet de la Magie.

2) *Tatari-gami ouo outsoushi-tatématsourou norito*, « Rituel pour le respectueux éloignement des divinités qui envoient des fléaux » (R XXV; Aston, 314). On rappelle à ces mauvais dieux l'antique victoire des envoyés impériaux sur leurs pareils, et on les prie d'aller jouir ailleurs des offrandes qu'on leur présente (cf. le rituel du Feu, *supra*, p. 114).

3) *Mitchi-ahé no matsouri* (R XIII). Nous avons déjà rencontré (p. 127) les dieux invoqués dans ce rituel, et nous les retrouverons encore. Remarquons seulement ici qu'ils ont un caractère phallique (voir Aston, 186 seq.); que dès lors, étant données les vieilles idées japonaises, la vie puissante qu'ils recèlent doit être le préservatif le plus sûr contre la maladie meurtrière; et que par conséquent ces « dieux préventifs » (*Sahé no Kami*) étaient tout désignés pour garder la capitale contre les épidémies qu'envoient, suivant notre rituel, « les êtres sauvages et malveillants de la région profonde ». (Cf., à propos de Founado, l'emploi de bâtons, chez les Peaux-Rouges, pour éloigner les esprits des morts, A. Réville, I, 259).

4) Exemple : Oh-miya-no-mé, la Femme protectrice du Palais, qui « corrige et adoucit le grondement et la sauvagerie des dieux » (R VIII, 195; cf. *supra*, p. 282, n. 2, et Satow, T, VII, part. 2, p. 127).

ou tout au moins d'une forme[1], et c'est alors aussi qu'il faudra employer des exorcismes nouveaux pour chasser ces sombres personnages[2], parce qu'ils auront pris dans la vie du peuple une importance que n'avaient jamais connue leurs devanciers[3].

En attendant, dans le Shinntô primitif, nous ne trouvons point de dualisme absolu, parce que nous n'y voyons pas plus de dieux personnifiant la perversité infinie que de dieux incarnant une bonté sans limites, et que, faute de ces deux éléments essentiels, le système ne peut se constituer. La plupart des grands dieux sont bons; les esprits anonymes sont très souvent mauvais; mais, en somme, le type moyen est représenté par un mélange de passions enchevêtrées[4].

1) D'abord une multitude, anonyme encore, de démons populaires (*oni*) au corps velu, à la rouge figure surmontée de cornes, aux membres souvent difformes ou affligés de monstruosités particulières (cf. les démons hindous, V. Henry, 140, 158 seq., 165, etc.), puis certains grands démons individuels, empruntés à la mythologie du continent (voy. William Anderson, *Catalogue*.... pp. 59 seq., 138, 403 et pass.).

2) Voir au chap. de la Magie.

3) On en trouve l'écho dans les ouvrages des lettrés. Non contents de disserter sur la nature des dieux, comme Cicéron, à grand renfort de théories d'école, les philosophes du temps des Tokougawas s'inquiètent du caractère des démons et les font sans cesse intervenir dans leurs systèmes philosophiques. Ni les *kangakousha*, ni les *wagakousha* n'échappent à cette obsession : un sage comme Kiousô se montre, sur ce point, presque aussi superstitieux qu'un Hirata (voir le *Shundai Zatsuwa*, T, XX, part. 1, p. 55). Nous avons ici un phénomène analogue à celui que présente l'antiquité classique, où la croyance aux démons mauvais ne paraît s'être développée que vers le déclin de l'hellénisme (Hild, *Les Démons dans la littérature et la religion des Grecs*; P. Decharme, *Rev. d'hist. des religions*, t. IV, p. 340 seq.; etc.).

4) De même que les dieux méchants, comme le Feu, ne représentent pas le mal moral, mais seulement des phénomènes redoutables par nature, de même les mauvais esprits, tels que les conçoit le Japonais primitif, ne sont que ses adversaires normaux. Les uns apparaissent comme des rebelles, révoltés contre le pouvoir impérial : c'est l'origine des démons chez un grand nombre de peuples (Lubbock, *op. cit.*, p. 218). D'autres sont les agents inconnus des maladies : croyance universelle (*id.*, *ibid.*, p. 221 seq., H. Spencer, I, 311 seq., etc.). Mais les Français qui n'aiment pas les Allemands et les hommes qui craignent les microbes sont-ils par cela même dualistes? Ces deux éléments antipathiques, ennemis de la nation, ennemis de la santé, finissent par se con-

Nous revenons ainsi à notre point de départ, et la nature morale des dieux, complétant et confirmant tout l'ensemble de leurs caractères physiques, intellectuels, émotifs, ne nous apparaît que comme la nature humaine élevée à une puissance supérieure par l'imagination mesurée d'un peuple qui n'a jamais compris que le relatif.

4. Le séjour des dieux.

Les dieux étant humains, on peut aisément prévoir que leur séjour aura le même caractère et qu'il reflétera, d'une manière générale, le milieu naturel où vivent nos Japonais primitifs. C'est ce qu'on observe en effet : les dieux du Shinntô habitent trois mondes, la Terre, le Ciel, les Enfers; et les Enfers, le Ciel surtout sont conçus presque à l'image de la Terre.

Tout d'abord, constatons qu'un grand nombre de dieux ont eu ou ont encore pour résidence cette Terre, où ils coudoient l'humanité. Il en est qui, nés ici-bas[1], sont aussitôt montés au Ciel : c'est le cas du Soleil, de la Lune, de Szannoô, bien que ce dernier, après son bannissement, ait eu de nouveau plus d'une aventure terrestre[2] avant de descendre aux Enfers. Mais il en est d'autres qui, nés au Ciel, sont au con-

fondre en un seul peuple anonyme (preuve, le R XXV); et cette foule démoniaque, loin d'être regardée comme absolument irréductible, est au contraire l'objet de rites propitiatoires qui nous la montrent sous un jour très humain (textes déjà cités; cf. aussi L. Hearn, *Kokoro*, 275-276, *Glimpses*... 147, etc.) Or, une religion dualiste n'admet pas qu'il puisse y avoir du bon chez ses diables : c'est le critère certain auquel on la reconnaît (voy. A. Réville, I, 74 seq., 225, 229 seq., etc.). Le Shinntô primitif n'est donc pas dualiste.

1) Les commentateurs japonais signalent ce point avec orgueil, surtout en ce qui concerne Amatéras (*vid. sup.*, p. 22, n. 2).

2) Exemple typique : Szannoô recevant l'hospitalité de Sominn Shôraï, qui lui offre un plat de millet : ci-dessus, p. 95, n. 2, et p. 256, n. 3. (Cf. le dieu biblique et ses deux compagnons venant s'asseoir sous la tente d'Abraham, où tous les trois mangent de bon appétit les galettes de la ménagère : *Gen.*, XVIII, 1-8).

traire venus ensuite sur la Terre pour y remplir quelque mission importante : par exemple, Izanaghi et Izanami, ou, plus tard, Ninighi[1] et sa suite de « dieux célestes », qui enlèvent aux « dieux terrestres » la possession du pays[2]. A côté de ces hôtes plus ou moins transitoires, natifs qui l'abandonnent ou célestes qui viennent s'y installer, l'archipel est peuplé d'une foule de dieux permanents : dieux de la terre elle-même, depuis le « dieu qui se tient éternellement sur la terre »[3] jusqu'aux diverses personnifications de la contrée[4]; dieux de la nature, depuis les cimes divines jusqu'aux habitants du merveilleux palais de la mer ; dieux végétaux, dieux animaux, dieux humains, à commencer par le dieu vivant qu'est le souverain lui-même. Enfin, les dieux du Ciel ne dédaignent nullement de laisser ici-bas un double spirituel, qui repose sur l'oreiller sacré de leur temple[5].

1) On raconte qu'à l'occasion de sa descente sur le pic de Takatchiho (identifié d'ordinaire avec le Kirishima-yama, dans Kioushiou), des grains de riz furent semés à la volée dans les airs pour disperser les ténèbres du ciel ; c'est pourquoi, de nos jours, le riz croît encore à l'état sauvage sur cette montagne (*Taka-tchi-ho*, haut-mille-épis : voy. T, III, app., p. 45, et cf. N, I, 83).

2) Pour le sens ordinaire qu'implique l'antagonisme de ces deux classes de dieux, voir ci-dessus, p. 189. Les commentateurs discutent d'ailleurs à l'infini sur les « dieux célestes » et les « dieux terrestres », sur les « temples célestes » (*ama-tsou-yashiro*) et les « temples terrestres » (*kouni-tsou-yashiro*) : voy. T, III, app., p. 47, 56, VII, part. 2, p. 112, 120, et part. 4, p. 453-454.

3) K, 16; N, I, 3 seq. (*supra*, p. 242, n. 9).

4) Le premier rituel nous dit que la prêtresse d'Ikou-shima (l'archipel vivant) rend gloire à Ikou-kouni (le Pays vivant) et à Tarou-kouni (le Pays parfait), « les dieux souverains qui gouvernent les îles partout où le crapaud des vallées trouve son chemin, partout où s'étend l'écume de la mer » (R I, 115). Aujourd'hui encore, on célèbre le rite propitiatoire appelé *dji-matsouri* ou *dji-tchinn-saï* (fête de la terre, ou fête pour calmer la terre), avant d'édifier une construction ou de défricher un terrain (cérémonie déjà signalée dans le *Ennghishiki*) ; et de même, lorsqu'il prépare son champ, le paysan japonais fait un sacrifice au *ta-no-kami*, le dieu de la rizière. Voir aussi plus haut, p. 121, et Aston, p. 143-144, 283.

5) Cette coutume aurait, dit-on, pour objet de symboliser la présence du dieu, parce que le fait de coucher dans une maison constitue un signe de propriété (Satow, T, IX, part. 2, p. 184); mais n'est-il pas plus naturel d'admettre tout simplement qu'on donne au dieu un oreiller parce qu'il en a besoin pour dormir ?

Cette Terre, séjour de tant de dieux, n'est d'ailleurs séparée des autres mondes divins par aucun abîme infranchissable. Au Ciel, demeure normale des astres et des oiseaux, résidence favorite des plus puissants kamis[1], elle se rattache par des communications mystérieuses. On nous parle d'un « pilier du Ciel » qui, « au temps où le ciel et la terre n'étaient pas encore très éloignés l'un de l'autre[2] », fut employé par la déesse du Soleil pour s'élever au monde supérieur[3]. Ailleurs, ce sont les Vents qu'on nous donne comme « d'augustes piliers », de vagues et puissants soutiens sur lesquels repose la lourde Plaine des hauts cieux[4]. Si nous rapprochons ces

1) Sans parler même du « maître de l'auguste centre du Ciel » et du « dieu qui se tient éternellement dans le Ciel » (*supra*, p. 241-242), c'est dans ce monde supérieur que vivent le grand dieu Producteur, le dieu de la Ruse et tous les dieux majeurs qui dirigent l'innombrable assemblée céleste.

2) N, I, 18.

3) Dans la variante où Amatéras naît d'Izanaghi et d'Izanami, et non d'Izanaghi seul après la mort de sa compagne. Le texte ajoute que les deux dieux, ayant produit ensuite le dieu de la Lune, « l'envoyèrent aussi au Ciel », sans doute par le même moyen (N, I, 18-19).

4) R IV, 443. — Comment le Ciel peut-il se tenir en équilibre? L'explication la plus simple, étant donnée surtout l'apparence convexe qu'il présente, consiste à le regarder comme un couvercle sphérique, appuyé sur la terre plate ; mais ce n'est pas l'idée de nos anciens Japonais, qui le considèrent comme une plaine (*hara*). On pourrait, il est vrai, concevoir le ciel comme un corps ayant une surface concave à l'intérieur, plane à l'extérieur : notion pareillement étrangère à nos textes. Si le Ciel n'est pas une voûte, mais un plan horizontal, parallèle au plan terrestre, sur quoi donc peut-il reposer? Manifestement, sur des piliers ; et il semble bien en effet que la croyance à des piliers matériels soit entrée dans la mythologie indigène (voir plus bas). Mais, après tout, ces colonnes solides que la logique impose à l'esprit, on ne les voit pas, on ne sait pas trop où elles peuvent être ; et en revanche, qu'observe-t-on entre le Ciel et la Terre? L'action constante des Vents, de ces « dieux fameux » (*natatarou kami*, T, VII, part. 4, p. 436) dont la poussée se manifeste parfois avec une si formidable puissance. Dès lors, pourquoi ne pas admettre que ce sont eux qui, comme Atlas, portent le Ciel ? C'est ainsi que je crois pouvoir reconstituer ce point obscur de la cosmologie japonaise, et l'idée que se font du vent bien d'autres peuples (A. Réville, I, 115) semble fortifier cette impression. On objectera qu'il existe une certaine contradiction entre le caractère éthéré des vents et la densité d'une Plaine céleste où se trouvent, entre autres choses, des montagnes. A quoi je répondrai que, d'après Aristote (*Traité du Ciel*), le Ciel, avec ses astres, n'est ni pesant, ni léger, attendu que s'il était léger, il s'envolerait

textes d'un passage où Haya-dji, « le Vent rapide », enlève dans son tourbillon le corps d'Amé-ouaka-hiko et le porte jusqu'au Ciel[1], peut-être serons-nous conduits à expliquer aussi par l'action du vent l'ascension d'Amatéras[2]. Cependant, un autre document vient nous dire qu'une île est « l'unique pilier du Ciel[3] ». Puis, c'est « l'Échelle du ciel » qui paraît dans la légende[4], et dont on fait plus tard une sorte d'embarcadère pour le « Céleste bateau dur comme le roc », le vaisseau aérien que les dieux « abandonnèrent aux vents[5] » lorsqu'ils y eurent délaissé l'Enfant-sangsue, mais qui n'en devait pas moins servir ensuite à la navigation des conquérants[6]. Enfin, le « Pont flottant du ciel » étend dans l'atmosphère sa courbe éclatante et offre aux dieux célestes une dernière ressource pour descendre dans l'archipel[7]. Comment concilier

comme le feu, et que, s'il était pesant, il tomberait. On ne saurait exiger une science plus parfaite chez les naïfs auteurs de nos mythes primitifs.

1) N, I, 66, et l'*Idzoumo Foudoki*, trad. Florenz, 286. Le spectacle des « queues de typhon » qui, là-bas, soulèvent non seulement la poussière, les feuilles mortes et autres choses légères, mais parfois aussi des objets fort lourds, suffit à expliquer l'existence de ce dieu particulier et le tour de force qu'on lui attribue. Cf. la montée de Szannoô (*supra*, p. 93).

2) Chez les Tlinkits, c'est le vent qui pousse les astres dans leur marche au firmament (Waitz, III, 330).

3) L'île d'Iki est appelée en effet *Amé-hitotsou-bashira* (K, 23). Cf. la conception néo-zélandaise des hautes îles boisées soulevant le ciel (A. Réville, II 29).

4) Ama no hashidaté. On désigne aujourd'hui sous ce nom une étroite langue de sable, d'environ une lieue de long sur soixante mètres de large, située près de Miyadzou, dans la province de Tango (un des *san-kéi*, ou trois plus beaux paysages du Japon). D'après une ancienne tradition, qu'adopte Motoori, ce seraient les ruines du Pont du ciel écroulé (cf. une conception analogue dans le N, I, 74); d'autre part, Hirata soutient que cette échelle légendaire n'a rien de commun avec le Pilier du ciel; il semble cependant qu'elle se rapproche davantage du Pilier que du Pont. Voir le *Tango Fou-doki*, dans Florenz, p. 13, n. 1; Satow, T, III, app., pp., 45-46, 59, 66, VII, part. 4, p. 439; Aston, 95-96; etc.

5) Dans une variante du N, I, 19. Cf. ci-dessus, p. 132, n. 1, p. 251, n. 1.

6) Navigation aérienne avec Nighi haya-hi (« doux-rapide-soleil », le dieu céleste qui précéda Djimmou dans le Yamato : N, I, 110 seq., et *sup.*, p. 189, n. 1); puis, maritime avec Djimmou lui-même (N, I, 114).

7) Ama (ou Amé) no ouki-hashi. (K, 19, 111, etc.). C'est le pont dont l'arche

tous ces mythes? C'est bien en vain que les commentateurs l'ont tenté. En réalité, nous sommes sans doute en présence de procédés divers, vaguement conçus d'abord, puis obscurément entremêlés dans l'esprit comme dans la langue des hommes du VIII[e] siècle[1], mais qui demeurent toujours des témoignages curieux de la façon matérielle dont on comprenait, à l'origine, les communications entre la Terre et le Ciel[2].

Au-dessus des palais qui, par hyperbole, dressent jusqu'au monde supérieur leurs toits audacieux[3]; au-dessus du Grand-

immense planait sur les eaux aux premières origines du monde, et d'où le couple créateur descendit sur la petite île d'Ono-ghoro (*supra*, p. 103, 171, 250). Ce pont légendaire est resté fameux dans la poésie japonaise (par ex., Chamberlain, *Classical poetry...*, p. 89). De nos jours encore, il est représenté dans le culte par le *sori-bashi* (pont arqué) ou *taïko-bashi* (pont-tambour) qu'on peut voir, sur l'étang sacré, devant certains temples shinntoïstes, et dont la pente très raide n'est gravie d'ailleurs que par le dieu ou le prêtre, en quelques occasions solennelles (voy. Aston, 87, 232). On trouverait des ponts analogues dans bien d'autres mythologies (par exemple, pour la légende germanique, Florenz, *op. cit*, p. 13, n. 1); mais le cas le plus curieux, par sa ressemblance avec le récit japonais, est assurément celui du mythe de Tahiti qui nous conte comment Oro, le dieu de la mer, voulant épouser une femme terrestre, descendit le long d'un arc-en-ciel dont il fixa la base sur le sol pour assurer ses communications, puis, après s'être marié dans l'île Borabora avec la belle Baïraumati, remonta au monde supérieur en ramenant derrière lui le pont céleste (voir A. Réville, II, p. 83, et p. 49, où nous voyons qu'en souvenir de ces voyages entre ciel et terre, le vaisseau royal de l'île s'appelait « l'Arc-en-ciel » : d'où un rapprochement non moins légitime entre les interprétations mêmes de ces mythes, puisqu'au Japon aussi certains commentateurs assimilent le navire céleste au pont flottant).

1) Remarquons en effet la parenté évidente des mots *hashi* (pont), *hashidaté* (échelle, synonyme de *hashigo*, composé lui-même de *hashi*, pont, et de *ko*, forme archaïque de *ki*, arbre ou bois, matière première de l'échelle qui sert d'escalier à la maison indigène), et enfin *hashira* (pilier). Satow voit dans ces expressions une idée commune : « anything which fills up and bridges over a gap »; et pour lui, *Amé no mi hashira* est la chose « that bridged over the distance from heaven », c'est-à-dire le vent (part. 4, pp. 438, 439).

2) Une tradition locale nous montre aussi un dieu montant au Ciel sur un nuage blanc (*supra*, p. 184, n. 7). Enfin, en dehors même de ces voies et moyens de transport, les nouvelles sont transmises, soit par le vent encore (K, 97), soit par les oiseaux (*sup.*, p. 153, et cf. au faisan de nos légendes le faucon de plusieurs autres mythologies, Lang, 188).

3) K, 75, 103, 113, 311; N, I, 132; R I, 114, II, 426, V, 187, X, 60, etc.

Vide où les Vents promènent leur force invisible et prodigieuse[1]; au-dessus de l'octuple entassement[2] des bleus nuages amoncelés[3] que l'ancêtre des empereurs traversa, fendit comme l'éclair dans sa terrible descente[4]; au faîte de l'univers, la Plaine des hauts cieux s'étend enfin, comme une immense terre massive, solide[5], comme un vaste plancher que foulent les dieux souverains. Toutes les légendes concourent à mettre en relief le caractère matériel de cette plaine : une flèche vibrante, lancée de la région inférieure par l'arc puissant d'un dieu, y fait un trou, vient étonner les célestes[6]; et quand la nudité d'Oudzoumé suscite le rire formidable des huit cents myriades divines, tout le Ciel tremble comme une demeure ébranlée[7]. Ce Ciel est un pays, dont la géographie reproduit naturellement celle du Japon. Il présente donc, de toute nécessité, un caractère montagneux, et le mont Kagou, qui le domine, correspond si bien à son homonyme du Yamato qu'on se demande parfois, en lisant un récit, s'il s'agit de la montagne d'ici-bas ou de sa contrepartie céleste[8]. Le système orographique du Japon ayant

(voir par ex., ci-dessus, p. 270, n. 1). Cette image, si souvent employée dans nos textes, suffit à détruire la thèse évhémériste (*vid. sup.*, p. 73) qui voulait faire de « Takama no hara » une simple région terrestre. Cf. le nom métaphorique de *Takama no hara hiro-no no himé*, « princesse de la vaste plaine des hauts cieux », donné à l'impératrice Djitô (N, II, 382).

1) Pour la distinction entre le Grand Vide (*Oh-sora*) et le Ciel proprement dit, voir p. 101, n. 1.

2) N, I, 70, 90; R X, 60; etc.

3) R VIII, 194.

4) K, 111; N, I, 70; R X, 60; poème de Hitomaro dans le *Manyôshiou* (Aston, *Hist. of Jap. Lit.*, 36); etc.

5) L'épithète poétique du ciel est le mot *hisakata* (par ex., K, 215, N, I, 291) qu'on traduit souvent par « en forme de gourde » (voir Chamberlain, *On the use of Pillow-words and plays upon words in Japanese poetry*, 81, et, pour une conception analogue, A. Réville, I, 321), mais qu'il me paraît plus sûr d'interpréter, étant données les anciennes idées japonaises, dans le sens de « long et dur ». Cf. le « firmament » biblique (*stéréoma* : A. Réville, *Prolég.*, 60).

6) K, 96. Cette flèche perfore le plancher céleste absolument comme le sabre envoyé du ciel traverse le faîte d'un toit terrestre (*supra*, p. 71).

7) K, 58 : *supra*, p. 70.

8) Dans le K, 31, c'est la montagne terrestre; dans le K, 56, la montagne

pour conséquence de réduire les cours d'eau à l'état de torrents, le plus souvent désséchés[1], il s'ensuit que la Rivière du ciel[2] sera, comme la plupart de celles que le voyageur rencontre en parcourant l'archipel, un vaste lit de cailloux[3]; c'est tout au plus si l'on y trouvera une mare[4]. Pareillement, étant donné que les habitants de la contrée primitive se logeaient souvent dans des cavernes, le Ciel en aura une, peut-être même plusieurs[5]. Ce pays divin possède aussi ses minéraux, depuis les rochers où siègent les dieux[6] jusqu'aux pierres précieuses dont ils se parent[7]. Il a sa flore : arbres et plantes sauvages[8], champs cultivés[9], jusqu'à des jardins rituels[10]. Il a sa faune : les oiseaux, bien entendu[11], mais aussi des chevaux

céleste; mais dans le K, 216, le texte peut être compris aussi bien dans un sens que dans l'autre. Cf. N, I, 43, etc.

1) Voir plus haut, p. 125.

2) *Amé no yasou-kaha*, « la Tranquille rivière du ciel ». K, 47, N, I, 23, etc. (Le N, I, 29, parle de quatre-vingts rivières célestes. On pourrait aussi entendre par là une seule rivière aux multiples embranchements, ce qui viendrait à l'appui de la lecture *ya-sé* au lieu de *yasou*, proposée par Chamberlain et Aston).

3) N, I, 23, 29, etc. On nous parle bien de ses eaux (K, 100), et aussi d'un pont volant qui aurait été jeté au-dessus (K, I, 80). Mais, d'une manière générale, c'est dans son lit (*kahara*) que les dieux se réunissent (K, 54, N, I, 42). Cf. d'ailleurs *supra*, p. 87. Cette apparente contradiction se résout d'une manière bien simple si l'on réfléchit que les rivières japonaises, d'ordinaire à sec, se changent en torrents à certaines époques.

4) *Amé no ma-na-ouï*, « la véritable mare-fontaine du Ciel » (K, 47-48).

5) K, 54-58, N, I, 41-50 (*supra*, p. 67); et cf. K, 100, N, I, 68, etc.

6) K, 111; N, I, 70; R X, 60; etc. Je ne vois aucune raison pour admettre une interprétation traditionnelle que semble approuver Florenz (T, XXVII, part. 1, p. 71), et d'après laquelle, dans l'expression *ama no iha koura*, *iha* ne serait qu'une épithète honorifique; tout au contraire, puisque l'assemblée des dieux se tient parmi les pierres de la Rivière céleste, il est logique de voir Ninighi se lever de son « céleste siège de rocher ». Cf. d'ailleurs *supra*, p. 67, n. 5.

7) *Vid. sup.*, p. 216.

8) K, 56, 57, etc. (*supra*, p. 68-69).

9) K, 52, 53, N, I, 40, 47 (rizières, avec leurs limites, leurs fossés d'irrigation), N, I, 48 (distinction des diverses sortes de rizières), etc.

10) Dans le N, I, 83, Amatéras donne à Ninighi des épis de son « jardin sacré » (*you-niha*), c'est-à-dire de l'enceinte réservée où elle cultivait un riz très pur en vue de la fête des prémices.

11) K, 54 (coqs), 95 (faisans, mâle et femelle dans la variante du N, I, 90),

et autres quadrupèdes[1]. Bref, ce Ciel japonais nous offre, à tous égards, une parfaite imitation de la nature indigène.

Reste alors le monde inférieur, qui, lui aussi, est relié à la Terre par un passage matériel, la « Pente unie des Enfers »[2], et qui, comme le monde supérieur encore, bien

136 (corbeau), etc. ; aussi le nom du dieu Amé no hi-ouashi (aigle-soleil du ciel).

1) K, 53, N, I, 40, 45 ; et cf. les « péchés célestes » (*ama tsou tsoumi*) du K, 230 et du R X, 60-61. (Plus tard, sous l'influence chinoise, le « chien céleste », N, II, 167, etc.)

2) *Yomo tsou hira-saka* (*hira*, plat, égal, uni ; *saka*, pente, côte, colline. L'expression est donc assez vague. Chamberlain, « Even Pass » ou « Flat Hill » ; Aston, « Even Pass » ; Florenz, « Flache Hügel » ou « Ebne Pass ». En somme, idée d'une « Pente unie »). K, 37, 39, 74, N, I, 25, 31. Tous ces textes, où l'entrée des Enfers est représentée comme un endroit matériel, montrent l'absurdité de l'explication rationaliste qu'essaie de donner une variante du N, I, 26 : « Certains disent que la Pente unie des Enfers n'est pas un lieu particulier, mais désigne seulement l'espace de temps où le souffle s'éteint, à l'approche de la mort. » Le rédacteur lui-même ne semble d'ailleurs pas s'arrêter à cette interprétation, puisqu'il nous parle, aussitôt après, du « rocher avec lequel la Pente unie des Enfers fut bloquée ». Aussi bien les anciens Japonais avaient-ils situé exactement ce fameux passage, qu'ils identifièrent avec l'*Ifouya-zaka*, en Idzoumo (K, 39. *Ifouya*, étym. inconnue : d'après Moribé, de *youfou-yami*, « obscurité du soir »). *Yomi* et *Iya*, contraction d'Ifouya, sont encore des noms de lieux dans cette province, et l'*Idzoumo Foudoki* y décrit, sous le nom de *Yomo-tsou-saka-Yomo-tsou-ana* (*ana*, trou), une caverne aboutissant à un trou où l'on ne pouvait entrer et dont on ne savait pas la profondeur (voy. Florenz, *op. cit.*, p. 47, n. 29, p. 53, n. 41, et T, XXVII, 108-109). Cf. l'idée générale d'une entrée au monde des morts par des cavernes, des étangs qu'on croit sans fond et autres accidents de terrain qui semblent conduire à une région inférieure (H. Spencer, I, 287) ; en Grèce, l'antre du cap Ténare, les marais d'Achérusie ; chez les Latins, le lac Averne aux noires vapeurs ; au Moyen-Age, la caverne que saint Patrice avait ouverte en Irlande, et où s'enfonça le chevalier Owen ; en Chine, l'entrée de Teng-tchéou ; chez les Aïnous, une caverne encore, Batchelor, 227 ; etc. La *Yomo tsou hira-saka*, considérée à la fois comme un passage et comme une barrière séparant les deux mondes, remplit au Japon l'office des eaux qu'on doit traverser dans d'autres mythologies, en même temps que l'expression de « Route aux quatre-vingts détours », destinée à exprimer la longueur du voyage, rappelle le chemin compliqué qu'il fallait suivre pour arriver à l'Hadès (K, 103, N, I, 69 : litt., « les moins-de-cent, quatre-vingts détours de route » ; *momo-tarادzou*, moins de cent, n'est que le mot-oreiller de *ya-so*, quatre vingts ; *koumadji*, vieux mot que le Dict. de Hepburn traduit par embranchements, mais qui semble plutôt désigner ici des sinuosités. Cf. aussi « la Route unique » du K, 229). Quant à la conception

qu'à un moindre degré, va nous rappeler le monde intermédiaire, leur modèle commun.

Par bonheur, le Shinntô, comme tant d'autres religions, a dans sa mythologie des héros divins qui purent descendre, vivants, à cette région souterraine et qui eurent le privilège d'en revenir. Nous connaissons déjà les aventures de l'un d'eux, je veux dire d'Oh-kouni-noushi [1]; mais cet épisode est secondaire. Le mythe le plus typique, soit en lui-même, soit par ses points de contact avec d'autres récits fameux, c'est évidemment celui d'Izanaghi aux Enfers [2]. Visitons-les donc sous sa conduite.

Le jeune dieu, plein de regrets et d'espoirs, veut revoir encore sa compagne [3]; il entre au pays des ténè-

d'une Pente unie, cf. la route douce et bien nivelée que suivent les morts dans la mythologie germanique (Grimm, cité par Aston, p. 95).

1) *Suprà*, p. 270, n. 1.

2) L'origine psychologique de ces visites aux Enfers se trouve sans doute dans l'ardent désir qu'on éprouve, en certains cas, de se mettre en communication avec un mort chéri ou vénéré; l'imagination, tendue vers cet objet, le réalise dans un rêve ou une hallucination (c'est encore par ces procédés que les shamans, les angekoks esquimaux, les sorciers de toute espèce se rendent dans l'autre monde pour lui ravir ses secrets, A. Réville, I, 256, 296-297, II, 209, et cf. le passage, déjà cité, de l'*Idzoumo Foudoki*, prédisant la mort de ceux qui se rendent, en rêve, à la caverne ouverte sur les Enfers); finalement, de telles visions, racontées par des exaltés, grossies par des auditeurs crédules, aboutissent à un mythe qui, étant donnée l'uniformité de l'esprit humain, doit fatalement offrir partout les mêmes caractères essentiels. Les motifs du voyage peuvent se ramener à deux types principaux : désir de revoir un être aimé, désir de consulter un personnage fameux, de préférence un ancêtre. Premier cas : Orphée et Eurydice ou, à l'inverse, Istar et son amant Temmuz; au Japon, Izanaghi et Izanami. Second cas : Ulysse évoquant sa mère, ou Waïnamoïnen visitant le dieu Tuoni; au Japon, Oh-kouni-noushi chez son aïeul Szannoô.

3. N, I, 30 : « En arrivant à l'endroit où elle était, il lui parla et dit : « Je suis venu parce que je te pleurais. » Cf. K, 34. — Mais en même temps, il espère qu'elle reviendra avec lui, pour continuer l'œuvre créatrice (K, 35 : *supra*, p. 172, n. 1). Cf. variante du N, I, 31 : « Les gardes de la Route des Enfers (*Yomi tsou Tchi-mori*) lui dirent : « Nous avons pour toi un message, ainsi conçu : « Moi et toi avons produit des contrées. Pourquoi chercherions-nous à en créer davantage? Je dois rester dans ce pays, et je ne m'en irai pas avec toi ». A ce moment, la déesse Koukouri-himé dit quelque chose qu'Izanaghi no Mikoto entendit et approuva, puis elle disparut. » (*Koukouri*, peut-être de *kiki-irou*, prêter l'oreille, parce qu'elle servit de médiatrice entre les deux divi-

bres[1]; et une variante, qui nous dit qu'il vint « au lieu mortuaire provisoire[2] », montre bien qu'il s'agit de la demeure des morts. Izanami, qui n'a pas cessé d'être « ce qu'elle était pendant sa vie[3] », sort du « palais » infernal en soulevant une porte[4], et s'avance à sa rencontre. Ils échangent des paroles à la manière des vivants[5]. Izanami s'écrie : « Pourquoi venir si

nités : voir Florenz, p. 68, n. 93. Quant à *Yomi tsou Tchi-mori*, ce peut être un seul gardien ou plusieurs : dans le premier cas, la *Yomo tsou hira-saka* se trouverait dans les mêmes conditions que « la porte défendue par Hadès, le puissant gardien », chez Homère; mais la seconde interprétation me paraît mieux en harmonie avec l'ensemble de notre récit, où les divinités infernales vont d'ordinaire par groupes).

1) K, 34; N, I, 24, 31, etc. Les caractères sont ceux qu'emploient les Chinois pour désigner leurs « Jaunes fontaines » (Legge, *Chinese classics*, V, 6, et cf. N, II, 45, 233), mais qui deviennent, dans la lecture japonaise, le *Yomi* (ou *Yomo*) *tsou kouni*, le « Pays des Ténèbres » (*yo* ou *yorou*, nuit). Conception analogue, en somme, à celle du Schéol hébreu ou de l'Hadès grec. *Vid. sup.*, p. 81, n. 1.

2) N, I, 29 (*mogari no tokoro* : la maison provisoire, *moya*, qu'on édifiait pour y placer le corps en attendant la sépulture définitive, laquelle pouvait n'avoir lieu que quelques mois ou même quelques années plus tard, suivant l'importance du *misasaghi* à construire; par ex., le *mogari no miya* de l'empereur Temmou, N, II, 380; et dans le *Manyôshiou*, Chamberlain, *Classical poetry...*, 73). Cf. *suprà*, p. 110, n. 3, et, comme situation analogue, la visite d'un amant hindou à une Tour du Silence : Niebuhr, *Voyage en Arabie*, etc., t. II, p. 40. Il suffit d'ailleurs de rapprocher le K, 31, et le K, 34, pour se rendre compte que la tombe d'Izanami sur le mont Hiba, aux confins d'Idzoumo, et le Yomi où on retrouve ensuite la déesse, se tenaient de bien près dans l'esprit du rédacteur.

3) N, I, 29.

4) K, 34, 35; et cf. le palais de Szannoô, K, 72 seq. L'idée d'une porte infernale se retrouve partout : « a porta inferi : erue, Domine, animas eorum » (Office des morts).

5) K, 35, 36, 38; N, I, 24, 25, 29, 30. Au contraire, chez les Aïnous, grand embarras du vivant qui veut se faire comprendre d'un mort. Un homme avait deux fils; à sa dernière heure, il déclara à l'aîné qu'il léguait à chacun d'eux la moitié de son héritage; mais quand le cadet, qui était absent, revint à la maison paternelle, l'aîné ne voulut rien lui donner. Le cadet descendit aux Enfers et, parvenu au grand village, où les chiens aboyaient et où on lui offrit des libations de vin (cf. Cerbère, et les libations antiques), il entra enfin dans la hutte de son père. Il voulut lui parler : mais le défunt ne pouvait ni le voir, ni l'entendre. Que faire? Il imagina d'entrer dans le cœur d'un homme du pays funèbre et d'emprunter sa langue pour interroger le mort. Ce dernier lui

tard ! J'ai mangé à l'intérieur des Enfers ![1] ». Puis elle annonce,

apprit alors ses volontés véritables, et l'heureux fils, remonté au monde supérieur, put confondre son mauvais frère, en attendant de lui pardonner. (Batchelor, 229-230, et cf. 226-228).

1) K, 35; et cf. N, I, 24. M. Chamberlain traduit : « J'ai goûté au fourneau (c.-à-d., à la nourriture) des Enfers » ; le texte original dit simplement : « à l'intérieur des Enfers » (caractère signifiant : porte) ; mais ce sens littéral aboutit, en somme, à la même interprétation. C'est la croyance, si répandue, que lorsqu'un vivant a touché aux aliments du monde souterrain, il ne peut plus revenir à la lumière. Le premier exemple qui se présente à l'esprit est celui de Dèmèter obtenant des dieux qu'ils envoient chercher sa fille, enlevée par le roi des morts (cf., pour de curieuses ressemblances de détail, le mythe Peau-Rouge de Manabozho et Chibiabos : Lang, 571-572). Le terrible ravisseur, nous dit l'hymne homérique, « sourit en remuant ses sourcils », et annonça à Persèphonè qu'elle pourrait revoir sa mère. Mais « il lui donna, à part, des grains de grenade, douce nourriture qu'il lui fit manger à la dérobée, afin qu'elle ne restât pas toujours auprès de Dèmèter au peplos bleu. » En effet, ainsi que Dèmèter elle-même l'explique ensuite à sa fille : « Si tu as goûté ceci, tu retourneras sous les profondeurs de la terre et tu y resteras la troisième partie de l'année, et, les deux autres parties, auprès de moi et des immortels. » (Trad. Leconte de Lisle, p. 452-454. Cf. aussi, dans l'Odyssée, le mythe des mangeurs de lotus.) Pareillement, dans la légende latine, telle que l'expose Ovide, Jupiter dit à Cérès ;

> «... Repetat Proserpina cœlum,
> Lege tamen certâ : si nullos contiget illic
> Ore cibos. »

Mais déjà Proserpine

> « Puniceum curvâ decerpserat arbore pomum
> Sumptaque pallenti septem de cortice grana
> Presserat ore suo. »

Même conseil dans l'histoire hindoue de Nacikétas : « Reste trois nuits dans sa maison (de Yama), mais, bien que tu sois son hôte, ne goûte pas de sa nourriture » (Muir, *Sanskrit texts*, V, 329). En Finlande, Waïnamoïnen est reçu aux Enfers par la fille du dieu Tuoni, moins accueillante que celle de Szannoô, et qui arrache au héros le secret de sa visite ; ses hôtes, pour l'empêcher de revenir au monde supérieur, l'invitent à boire de la bière ; mais le prudent Waïnamoïnen repousse la coupe, au fond de laquelle il a remarqué des crapauds et des vers (*Kalévala*, cité par A. Réville, II, 207-208). Chez les Sioux, le héros, ayant traversé à la nage un fleuve qui le séparait du pays des morts, entre dans une des maisons rangées sur l'autre rive, et où il trouve justement son oncle défunt, occupé à préparer du riz ; le neveu voudrait bien en manger, mais l'oncle refuse, pour lui permettre de remonter au jour (Tylor, *Civil. prim.*, II, 69, et A. Réville, I, 256-257). Même croyance encore dans bien d'autres régions, notamment en Mélanésie et en Nouvelle-Zélande (Lang, 47, 573).

suivant les textes, soit qu'elle va s'étendre pour reposer[1], soit que, touchée de cette visite de son seigneur bien-aimé et désireuse de retourner avec lui à la région supérieure, elle va en conférer avec les divinités infernales[2]; mais toujours elle achève par cette recommandation suppliante : « Ne me regarde pas[3]! » Cependant le jeune époux, dans son impatience, ne peut se résoudre à lui obéir[4]; il saisit son peigne,

Pourquoi cette règle si générale? Apparemment, parce que la commensalité établit toujours entre les hommes un certain lien d'amitié; que ce résultat social, observable autour de nous chez les gens qui se sont assis à la même table, plus net encore dans les repas en commun de groupes plus solidaires, comme ceux des cités antiques, devait se produire avec une force particulière chez l'homme primitif, toujours affamé et pour qui manger était presque un rite; et qu'ainsi, le vivant devenu l'hôte des morts se trouvait uni à eux par une sorte d'alliance magique, en même temps que, par contre-coup, il se voyait éloigné, séparé des autres humains (cf. les diverses explications de A. Réville, I, 257; Sidney Hartland, *The Science of fairy tales*, 39 seq.; Marillier, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XXIV, p. 112; etc.). Au demeurant, il semble bien que l'assimilation ainsi créée entre le vivant et les morts ne soit pas toujours irrévocable, puisque, dans notre mythe, Izanami annonce qu'elle va voir les divinités infernales pour essayer de faire lever l'interdit.

1) N, I, 24, où, après avoir dit qu'elle a mangé de la cuisine des Enfers, Izanami ajoute : « Néanmoins (*shikarédomo*), je suis sur le point d'aller me coucher pour dormir ». On pouvait s'attendre à lire ici « en conséquence » plutôt que « néanmoins » : erreur de scribe qui ne saurait prévaloir contre le sens évident du mythe. Cf. Eurydice : « conditque natantia lumina somnus. » (*Géorg.*, IV, 495.)

2) *Yomo tsou kami*. K, 35. Cf. les *Théoï hypochthonioï*, les *Di inferi*, etc. Quels sont ces dieux? Les Femelles hideuses, les tonnerres, l'armée des ténèbres, tous les êtres farouches que nous allons rencontrer. Chamberlain trouve une certaine contradiction dans le fait qu'Izanami, qu'on voit consulter ici les divinités souterraines, est appelée un peu plus loin la « Grande divinité des Enfers »; mais, comme le disait déjà Hirata, on doit supposer que les *Yomo tsou kami* tenaient la première place jusqu'au moment où Izanami la prit elle-même, et cette hypothèse n'a rien d'absurde : Proserpine n'était pas la reine des Enfers avant le jour où elle y fut entraînée et retenue.

3) K, 35; N, I, 24, 29, 30. Cette défense est aussi le nœud du mythe d'Orphée, qui doit remonter au jour sans se retourner, tandis qu'Eurydice (v. 486) marche derrière lui :

Ponè sequens (namque hanc dederat Proserpina legem).

4) « Ayant ainsi parlé, elle rentra dans le Palais; et comme elle s'y attardait très longtemps, il ne put attendre davantage. » (K, 35). Dans le N, I, 24, on dit simplement qu'Izanaghi ne tint pas compte de ses paroles. La variante du

en brise une dent terminale, l'allume comme une torche[1], et regarde : Izanami n'est plus qu'une masse de pourriture, où les vers fourmillent, où gisent les foudres[2]. Alors, plein de terreur, il s'enfuit[3]. Izanami lui crie : « Tu m'as remplie de honte[4] ! » Et maintenant, furieuse, elle le poursuit de sa

N, I, 29, suppose qu'Izanami devint soudainement invisible et qu'alors, comme il faisait très sombre, Izanaghi alluma une lumière pour l'apercevoir. Enfin, dans le N, I, 30, Izanaghi refuse d'obéir à la prière de son épouse, et continue de la regarder. L'idée du K se rapproche plutôt de celle de Virgile, *loc. cit.*, v. 487 et 490.

1) K, 35; N, I, 24, 29 : *vid. sup.*, p. 255, n. 6 et p. 256, n. 1. Cf. les *kedzouri-kaké*, baguettes de sureau ou de saule coupées près de leur sommet de manière à former une touffe de rognures adhérentes, et auxquelles on mettait le feu pour éloigner les mauvais esprits (Aston, 191 seq.).

2) K, 35-36; N, I, 24, 29-30; *supra*, p. 104, n. 1, et cf. p. 110, n. 3. Ce tableau réaliste, où apparaît toute la hardiesse de l'imagination japonaise, sera poussé plus loin encore dans l'histoire fameuse d'Ono no Komatchi, la fière poétesse du IXe siècle, aussi célèbre par sa beauté que par ses vers délicats, et dont la biographie brillante s'achèvera par de terribles peintures où l'on se plaira à illustrer toutes les phases de décomposition d'un cadavre (voir Anderson, *Catalogue*, p. 121). Cf., aux Enfers grecs, le dieu Eurynomos, que Polygnote avait peint, au dire de Pausanias, sous les couleurs bleuâtres d'une mouche à viande, et qui dévorait les chairs des morts; ou encore, dans le Parsisme, la Druj Nasu, démon qui vient s'emparer du corps après le dernier soupir et qui représente aussi la mouche des cadavres (D. Ménant, *Les Parsis*, p. 181).

3) K, 36; N, I, 24 (« Oh ! je suis venu, sans le savoir, à une hideuse et sale région ! »), 25, 29. Le dégoût qu'inspire la vue du cadavre arrête aussitôt, chez le vivant, le désir de ramener le mort; et tout au rebours, il ne songe plus qu'à échapper à la contagion qui le menace (« a contagiis mortalitatis... », Office des morts). En somme, ce qu'on redoute, c'est de se voir assimilé au défunt, attiré par lui dans l'autre monde (cf. plus haut, p. 240, n. 2; au XVIIe siècle même, le Gouvernement japonais refusera de répondre à une lettre du roi d'Angleterre, Jacques Ier, adressée à Iyeyas et arrivée trop tard, parce qu'on regardera comme dangereux de se mettre à la place d'une personne morte : H. Nagaoka, *Hist. des relations du Japon avec l'Europe aux* XVIe *et* XVIIe *siècles*, p. 201).

4) K, 36; N, I, 25, 30 surtout. Cf. aussi le rituel du Feu : « Quand Izanami enfanta son dernier-né, le dieu Ho-mousoubi (*supra*, p. 106, n. 7), ses parties intimes furent brûlées, et elle daigna se cacher dans le rocher (tombeau). Elle dit : « O mon cher et auguste frère aîné, pendant sept nuits et sept jours, ne me regarde pas ! » Mais avant que les sept jours fussent écoulés, Izanaghi, étonné de sa retraite, la regarda; et voici que ses parties intimes avaient été brûlées en donnant naissance au Feu. Izanami lui dit ; « O mon cher et auguste frère aîné, tu m'as outragée en portant les yeux sur moi, malgré ma prière de

haine[1] : elle envoie contre lui toutes les hideuses Femelles des Enfers[2]. Mais c'est un magicien qui sait comment se défendre[3]. Il prend sa noire couronne, la jette à terre, où elle se change en raisins[4] ; et pendant que les Femelles ramassent

t'en abstenir dans un tel moment. C'est pourquoi tu dois gouverner le monde supérieur, et moi, le monde inférieur. » Et ce disant, elle se cacha dans le rocher. » (R XII; Aston, 316; Griffis, 51; et cf. ci-dessus, p. 107, n. 1 et 108, n. 5). Enfin, un rapprochement s'impose entre ce mythe et ceux que nous avons déjà étudiés, p. 271, n. 1.

1) Ce revirement subit est la principale différence qui existe entre notre mythe, où Izanami se dresse, farouche, contre l'homme qui n'a pas respecté le mystère de sa mort, et la légende virgilienne, où, tout au contraire, Eurydice s'éloigne (v. 497) avec une désolation élégante :

« Invalidasque tibi tendens, heu ! non tua, palmas ».

En Nouvelle-Zélande, le héros, plus heureux, peut ramener son amante (voir *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXVII, p. 126, conte n° 1 et cf. n° 13).

2) *Yomo tsou Shiko-mé*. K, 36 ; aussi appelées, dans le N, I, 25, *Hisa-mé*, c'est-à-dire soit les Femelles « qui se tiennent cachées », en embuscade, soit plutôt les Femelles « au front ridé ». L'expression du K pouvant être entendue au singulier comme au pluriel, M. Chamberlain suppose une « Femelle hideuse » unique ; mais le N, qui en indique huit, montre bien qu'on les concevait en troupe. Nous avons ainsi un groupe de Furies qui correspond aux Erinnyes de l'antiquité, à ces Euménides menaçantes (« cæruleosque implexæ crinibus angues ») que rencontre aussi Orphée (Virg., *loc. cit.*, v. 480, et cf. Ovide, *Métam.*, IV, 454). En même temps, par cette conception des Femelles ridées, les Japonais se rapprochent des Aïnous, qui pensent que les vieilles femmes, en particulier les belles-mères, deviennent des démons après leur mort (voir Batchelor, 223-224). Autre exemple analogue : celui des deux vieilles femmes des Araucaniens, dont l'une, très laide, ressemblant à une baleine, montre la route infernale au mort, tandis qu'une autre, un peu plus loin, exige de lui un péage et, s'il ne peut payer, lui crève un œil (A. Réville, I, 403). Dans tous les cas, nos *Shiko-mé*, que Hirata voulait identifier avec les huit tonnerres sans aucune raison plausible, puisque le K les distingue, constituent des figures originales, bien à part, et qui étaient encore, sous le nom de *Gogo-mé*, la terreur des petits Japonais du xe siècle (d'après le *Wamiôsho*, cité par Aston, p. 25).

3) Les procédés qu'il va employer se retrouvent chez les peuples les plus divers (voir Lang, *op. cit.*, 602, 616, et *Custom and Myth*, 87, 92 seq. ; Florenz, p. 51, n. 35 ; etc.) La seule chose dont on puisse s'étonner, c'est qu'Izanaghi, après avoir transformé tant de choses, ne se métamorphose pas lui-même comme le héros du *Kalévala* (Réville, II, 208).

4) K, 36 ; N, I, 25. — *Kadzoura* (de *kami*, chevelure, et *tsoura*, radical de *tsouranourou*, enfiler), à l'origine, parure de fleurs et de feuilles, plus tard, tout ornement qu'on piquait dans les cheveux (*hana-katsoura*, parure de fleurs, *tama-katsoura*, parure de joyaux, etc.) ; on ne voit pas bien d'ailleurs pourquoi

ces fruits et les mangent, il accélère sa fuite. Les voilà encore à ses trousses : il abandonne son peigne, qui se transforme en pousses de bambous[1]. Elles les arrachent, les dévorent : il continue sa course[2]. A ce moment, Izanami lance contre lui toutes les foudres et tous les guerriers des Enfers[3];

la *kadzoura* d'Izanaghi était noire (cf. cependant V. Henry, *op. cit.*, index, v° noir). — *Yébi-kadzoura*, la vigne sauvage, Vitis Thunbergii. Il semble donc certain que la ressemblance des mots a éveillé ici l'association des idées. — Ce détail se rattache sans doute au procédé magique qui consiste à jeter aux démons des graines comme appât (dans l'Inde antique, orge, riz, sésame, V. Henry, 44, 207, 213; dans le mythe zoulou, sésame répandu par une jeune fille pour arrêter les cannibales qui la poursuivent, Lang, *loc. cit.*, p. 93; et au Japon même, outre les distributions de riz, etc., *supra*, p. 134, n. 4, grains de colliers offerts aux dieux « comme choses pour s'amuser », R XII et Griffis, p. 57).

1) K, 36; N, I, 25. Métamorphose d'autant plus naturelle que les anciens Japonais, suivant l'observation d'un voyageur chinois, « liaient ensemble des morceaux de bambou taillés, pour s'en servir comme de peignes » (Parker, T, XXII, part. 1, p. 42). — D'après le K, Izanaghi avait brisé pour s'éclairer une dent du peigne fixé dans la touffe gauche de ses cheveux, tandis qu'il jette maintenant celui qui était planté dans la touffe droite. — Les pousses de bambou (*takamouna*, de *také*, bambou, *mé*, pousse et *na*, herbe, appelées aujourd'hui *také no ko*) sont un mets favori des Japonais, qui paraît souvent aussi, à Tokio, sur les tables européennes. — Dans les mythes analogues, un peigne (« aux dents multiples et serrées », comme disent nos textes) se change souvent en un fourré ou en un buisson : exemple, le N, I, 96, où le Vieux de la Mer tire de son sac un peigne noir qui, jeté à terre, se transforme en un bosquet de bambous, dont il fera le « panier » qui doit conduire Ho-ouori sous les eaux; et cf. la légende de Samoa (Lang, *loc. cit.*, 92, 98). — Quant à l'idée de prendre les Furies par la gourmandise, est-il besoin de rappeler les deux rognons ou les deux boulettes de riz dont on munissait le mort hindou prêt à affronter les deux chiens de Yama, ou le gâteau de miel habilement offert à Cerbère par la Sibylle (Virg., *Enéid.*, VI, 420)?

2) A cet endroit se place, d'après une variante du N, I, 25, la création d'une rivière qui arrête les « Femelles affreuses » (*vid. sup.*, p. 203, n. 6), et qui nous montre qu'Izanaghi « ne se desroboit point pour tumber de l'eau », comme dit Montaigne (I, 3 et 20). Dans le mythe de Samoa, Siati et Puapae jettent derrière eux une bouteille d'eau : elle devient aussitôt une mer où se noient les parents qui les pourchassent (Lang, *loc. cit.*, et cf. *Mythes...*, 602).

3) K, 36; N, I, 29 (les foudres seulement). Ces tonnerres se rattachent sans doute à la croyance générale qu'un bruit effroyable se produit parfois dans les Enfers. Par exemple, dans Virgile, au moment où Orphée vient de rompre le pacte : «... terque fragor stagnis auditus Averni » (*Géorg.*, IV, 492). Conception qui a pu être inspirée, comme le suppose H. Spencer (I, 287), par les

mais lui, tirant son sabre, se précipite en avant, brandissant l'arme derrière son dos[1]. Enfin, il atteint la Pente unie; là, il cueille trois pêches, en frappe ses persécuteurs, qui se retirent en déroute. Sur quoi, il déclare aux pêches libératrices : « De même que vous m'avez secouru, ainsi devez-vous aider tous les hommes visibles de ce Pays central des plaines de joncs, lorsqu'ils tomberont dans le trouble et qu'ils seront harassés » : et il leur donne le nom d' « auguste grand fruit divin »[2]. Tout n'est pas terminé : car voici enfin Izanami elle-même, qui vient pourchasser le fugitif. Il soulève alors un roc énorme, et bloque la sortie des Enfers[3]. Ainsi séparés, les deux époux échangent leurs suprêmes défis : Izanami, qui est vraiment devenue « la grande divinité des Enfers[4] », menace de mort le peuple de la terre supérieure; Izanaghi réplique, maintient les droits de la vie, qui, grâce à lui, doivent en effet triompher[5]. Il prononce la formule solennelle du divorce : « Notre parenté est rompue[6]. » Il dit « Halte-là », et

gouffres où retentit une rivière souterraine, mais qui, au Japon, peut avoir eu pour origine, plus vraisemblable encore, les grondements profonds des volcans et des tremblements de terre.

1) K, 37 ; N, I, 25 (et cf. K. 123-124). La défense de se retourner qu'implique ce tabou, et que le héros avait sans doute observée déjà lorsqu'il jetait sa couronne ou son peigne, constitue encore un rite universel. Dans l'Inde, on prenait grand soin de ne pas regarder en arrière lorsqu'on revenait de la rivière où l'on s'était purifié, lorsqu'on rentrait au village après avoir conjuré Nirrti, d'une manière générale toutes les fois qu'on redoutait la poursuite des esprits funèbres ; en Grèce, c'est le visage détourné qu'Odysseus fait ses offrandes aux mânes ou que Médée prépare ses œuvres magiques, que le fidèle jette leur pâture à Hécate et à sa troupe d'âmes errantes ou sacrifie aux dieux souterrains (voir V. Henry, 47, 162; Florenz, 52, n. 36; et cf. aussi Fossey, *op. cit.*, p. 472).

2) K, 37 ; N, I, 30 : *vid. sup.*, p. 135, n. 3.

3) K, 37-39; N, I, 25-26.

4) *Yomo tsou oh-kami* : K, 38. Cf. ci-dessus, p. 316, n. 2.

5) K, 38; N, I, 25 : *vid. sup.*, p. 239. — En somme, si on compare l'ensemble de ce récit à l'épisode d'Orphée et d'Eurydice, on doit reconnaître qu'à défaut de la grâce et de la sensibilité virgiliennes, le vieux Yasoumaro nous a laissé un tableau d'une vie plus intense, d'un symbolisme plus riche et, pour tout dire, d'un caractère plus épique.

6) Variante du N, I, 30-31, qui éclaire sur ce point le K, 38. « L'august Izanami dit : « Nous sommes parents (*ougara*, contraction d'*oudji-gara*, « de

jette à terre son bâton, qui devient le dieu Founado[1]; sa

la même maison ») : ne me regarde pas ». L'auguste Izanaghi ne voulut pas lui obéir, mais continua de la regarder. C'est pourquoi l'auguste Izanami fut remplie de honte et de colère; et elle lui dit : « Tu as vu mon état; maintenant je vais voir le tien à mon tour. » Alors l'auguste Izanaghi fut humilié, et il se disposa à partir. Cependant, il ne se contenta point de se retirer en silence, mais il dit solennellement : « Notre parenté est rompue. » Il dit encore : « Je n'accepterai pas d'être battu par une parente » (allusion à la menace d'Izanami de décimer les vivants). Et le dieu du Crachat qu'il fit aussitôt fut appelé Haya-tama no ouo ; puis, le dieu de sa purification fut nommé Yomi tsou koto-saka no ouo; deux dieux en tout. Et lorsqu'il en vint à se disputer avec sa jeune sœur à la Pente unie des Enfers, l'auguste Izanaghi dit : « Que je me sois d'abord attristé et que j'aie langui pour une parente, c'était une faiblesse de ma part. » (*Haya-tama no ouo*, d'après les caractères, « le Mâle joyau-rapide », mais bien plutôt, en rapprochant *tama* de *tamahi*, « le Mâle du rapide vomissement » : cf. ci-dessus, p. 254, n. 5, et Florenz, p. 67, n. 88; voir aussi A. Réville, I, 236, II, 114, emploi des vomitifs, en Nouvelle-Zélande comme chez les Peaux-Rouges, pour chasser les esprits impurs. *Yomi tsou koto-saka no ouo*, « le Mâle du divorce des Enfers » : *koto*, chose, *saka*, de *sakarou*, diviser, donc, divorce. Cf. l'expression *kotodo ni ouatarou*, « résoudre le contrat avec la femme », employée dans une variante précédente (N, I, 25) : *kotodo* est obscur; mais une hypothèse de M. Tsouboï, qui pense que *koto* peut être pris dans le sens de « rapports sexuels » (voy. Florenz, p. 54, n. 42), contribue à l'éclaircir. Voir enfin ci-dessus, p. 271, n. 1).

1) K, 39; N, I, 25, 30. *Vid. sup.*, p. 127, n. 2 et p. 303, n. 3. Les mots *tsouki-tatsou* (jeter-droit), qui précèdent le nom de Founado dans le K, semblent indiquer que le bâton lancé par le dieu se ficha debout dans le sable (cf. Chamberlain, *in loco*), ce qui serait bien en harmonie avec l'adresse habituelle de tous ces gestes magiques. Founado est un bâton (malgré la théorie ultérieure qui tente de l'identifier à la lance d'Izanaghi, et qui d'ailleurs n'est pas aussi incompréhensible que le dit Florenz, p. 54, n. 44, étant donné le caractère phallique commun à cette lance et aux dieux des routes en général). D'autre part, ce bâton, jeté par Izanaghi avec des paroles significatives (« les tonnerres ne doivent pas venir plus loin que ceci », N, I, 30), se dresse à la frontière des Enfers, contre les divinités souterraines, pour leur barrer l'entrée du monde supérieur (d'où l'idée de Hirata que ce serait un *waki-tama* de l'âme d'Izanaghi lui-même, tendue dans un ardent désir d'arrêter cette montée furieuse des mauvais esprits : *Koshi-denn*, VI, 9, et Aston, 33). Cette double origine suffit à expliquer la nature complexe d'un dieu qui est, tout à la fois, le patron du voyageur et l'ennemi des démons. Le premier caractère domine, malgré l'allure évidemment démoniaque des rebelles terrestres, dans la légende où Founado devient le guide des célestes envoyés, lors de l'abdication d'Oh-kouni-noushi (N, I, 80-81). Le second apparaît surtout dans le culte : invocation contre la peste (R XIII, ci-dessus, p. 303, n. 3). Enfin, ces deux faces de sa physionomie s'éclairent tout à fait si l'on rapproche deux anciennes coutumes

ceinture, qui devient le dieu Naga-tchi-ha[1]: son vêtement de dessus, qui devient le dieu Ouadzourahi[2]: et la suite[3]. Bref, par tous les moyens, il cherche à s'évader pour toujours de cette région de mort, de maladies, de souillures, et les derniers actes de sa fuite se confondent avec les premiers rites de sa Purification[4].

relatives aux ambassades : au départ d'envoyés japonais, adoration des dieux des routes, en dehors de la ville, pour qu'ils protègent leur voyage (R XXVI, Aston, 315); à l'arrivée d'envoyés étrangers, deux jours avant leur entrée dans la capitale, cérémonie analogue pour se préserver des maladies ou autres influences malignes qu'ils pourraient apporter avec eux (Aston, 188; Chamberlain, qui fut lui-même exorcisé du démon de choléra, avant d'obtenir l'accès d'un village, en 1879, *Things japanese*, 111; et, d'une manière plus générale, Frazer, p. 231 seq.). Quant aux autres dieux des routes, associés d'ailleurs à Founado dans toutes ces cérémonies, nous avons vu qu'ils surveillent surtout les croisements de chemins; mais ils se confondent plus ou moins avec Founado lui-même (passage du *Kioudjiki*, cité par Aston, 187-188), et c'est ainsi qu'un bâton joue le principal rôle dans la *tsoudji-oura* (« divination aux embranchements de routes », que nous décrirons plus tard). Cf. le culte des carrefours en Grèce (les Hermès), à Rome (les Compitales en l'honneur des Lares, *sacra popularia* qui ne tombèrent en désuétude que pour des raisons politiques et que restaura d'ailleurs Auguste : voy. Maynz, *Droit romain*, I, 48, et cf. G. Lafaye, *Rev. d'hist. des religions*, t. XX, p. 37), etc.

1) N, I, 25; ou, dans le K, 40, *Mitchi no Naga-tchi-ha mitchi* ou *tchi*, chemin; *naga*, long; *ha*, rocher, d'après le caractère, mais peut-être, suivant l'interprétation de Moribé, forme alternative de *ma*, étendue, distance. En tout cas, dieu du Long chemin. Cf. d'ailleurs le *Kioudjiki*, dans Aston, 188). Cette métamorphose s'explique assez bien lorsqu'on songe que les *obi* japonais atteignent aisément trois ou quatre mètres. Nous avons ici, dans le sens horizontal, une comparaison analogue à celle qu'implique, dans le sens vertical, le mythe de Tahiti qui raconte qu'un frère et une sœur, déroulant du haut du ciel leurs longues ceintures, purent les faire descendre jusqu'à la terre pour enlever leurs parents (A. Réville, II, 48).

2) N, I, 25; ou, dans le K, 40, *Ouadzourahi no oushi* : le « dieu des souffrances » (ou maladies), ou le dieu « maître des souffrances ».

3) Les deux recueils, d'accord sur les trois dieux qui précèdent, diffèrent un peu en ce qui concerne les autres parties du vêtement divin. Il s'agit d'ailleurs de divinités moins importantes. Le seul point intéressant est l'origine du dieu Tchi-mata, que le K, 40 fait naître du *hakama* (pantalons bouffants) d'Izanaghi. Rien de plus naturel, en effet, que de comparer la fourche représentée par les jambes d'un pantalon à la rencontre de deux routes (cf. ci-dessus, p. 321, n. 1).

4) Les récits du N, I, 25, 26, 30, se placent tous à la fin du voyage aux Enfers, tandis que la version du K, 39-40 ouvre la scène des ablutions à l'embouchure de la rivière de Tatchibana (sur laquelle cf. N, I, 26, 31, et voir Flo-

Tel est ce mythe fameux, reconstitué aussi exactement

renz, p. 57, n. 55) : mais cet enchevêtrement des deux épisodes n'est-il pas la meilleure preuve du lien étroit qui les unissait dans l'esprit des rédacteurs? D'ailleurs, lorsqu'il jette son bâton et ses vêtements, Izanaghi ne fait qu'achever le mouvement commencé par l'abandon de ses ornements de tête : et quand on observe que, dans la purification rituelle primitive, le coupable devait se dépouiller de tout ce qu'il possédait (voy. T, XXVII, part. 1, p. 53), on peut se demander si ces gestes du dieu, aussi bien pendant sa fuite qu'après sa sortie des Enfers, ne seraient pas une représentation dramatisée de cette cérémonie pénale. En tout cas, sa purification proprement dite est manifestement l'expression mythique d'une coutume reelle, qu'un voyageur chinois avait observée au Japon plusieurs siècles avant la rédaction de nos recueils : aussitôt après les funérailles, toute la famille du défunt allait à la rivière et entrait dans l'eau pour se laver (T, XVI, part. 1, p. 58); et peut-être avons-nous un dernier vestige de cet usage dans une petite règle actuelle qu'a relevée M. Florenz (p. 57, n. 54, et cf. Kæmpfer, II, 18) : quiconque, s'étant blessé, perd plus de trois gouttes de sang, ne peut aller au temple de la journée; or, si l'effusion n'a été que d'une à trois gouttes, il peut s'y rendre, mais seulement après avoir pris un bain. L'idée que tout contact avec la mort entraîne une souillure se retrouve d'ailleurs dans d'autres coutumes connexes : à l'origine, on abandonnait la maison du défunt, et c'est ainsi que, jusqu'à l'époque de Nara, la mort de chaque souverain amena un déplacement de la capitale (cf. les Aïnous, qui brûlaient la hutte mortuaire, Batchelor, 223, et, d'une manière plus générale, Mauss, *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXV, p. 45) ; on purifiait le palais aussi bien lorsqu'un décès se produisait dans ses environs que lorsqu'on craignait la contagion de la peste; en 801, une grande cérémonie purificatoire fut célébrée parce qu'un chien mort avait été découvert sous l'un des bâtiments impériaux (Aston, 252). Pareillement, lorsque l'enceinte d'un temple avait été profanée par la mort d'un homme, aucune fête sacrée pendant un mois ; par la mort d'un animal, pendant cinq jours. Enfin, le même souci, plus religieux encore qu'hygiénique, d'éviter la contagion de la mort se révèle dans l'interdiction d'entrer au temple qui frappe le fidèle atteint d'une telle souillure; car si les mois entiers que dure cette défense en cas de perte des parents peuvent s'expliquer aussi, dans une certaine mesure, par des raisons de deuil plus générales, il n'y a guère de doute sur le motif qui inspira les règles suivantes : abstention de visiter le temple pendant sept jours après avoir assisté à l'enterrement d'un ami, pendant trois jours après avoir pénétré dans une maison où reposait un cadavre ou après avoir mangé quelque aliment cuit dans cette maison, pendant cent jours après l'incendie qui aurait brûlé un homme ou un animal dans la maison que l'on habitait. Au demeurant, rien de plus universel que cette croyance, avec les lustrations qu'elle entraîne (Tylor, II, 435 seq.), et pour nous en tenir aux seules légendes classiques, la purification d'Izanaghi rappelle étrangement celle d'Alkestis sauvée de Thanatos, ou celle de Junon à son retour des Enfers, en attendant que, plus tard, Dante se plonge dans le Léthé à sa sortie du Purgatoire.

que possible d'après toutes les variantes de nos anciens recueils. Des détails matériels qui s'y trouvent épars, il ressort que les Enfers sont une région de ténèbres, où de mystérieuses divinités habitent un palais, se nourrissent, et végètent d'une vague existence farouche : un pays où l'on voit des rochers, mais peu d'arbres, où bambous et raisins ne semblent guère exister qu'en vertu de moyens magiques, où l'unique pêcher qu'on nous signale, et qui ne pousse d'ailleurs qu'aux portes de la lumière, surgit d'une manière trop opportune, pour fournir au héros l'abri[1] et les fruits dont il a besoin : bref, un royaume funèbre, où les seuls êtres vivants sont, en somme, les vers du tombeau. A ce cimetière dramatisé, comparons les Enfers que visita Oh-kouni-noushi[2]. Là, encore, un palais, des rochers, des arbres, tout le décor utile à l'action, mais sous un aspect moins lugubre. Il est vrai que ce palais recèle, en dehors de sa vaste salle, des endroits où grouillent les serpents, où courent les mille-pattes, où bourdonnent les guêpes : mais il est habité par un chef plein de force et par une jeune femme pleine d'ardeur, par des êtres humains qui ne sont pas moins vivants que leur hardi visiteur lui-même, et aux alentours, on voit trottiner la mère souris avec sa petite famille, c'est-à-dire des animaux secourables qui n'ont certes rien d'infernal et qui sont bien les frères de ceux que notre héros avait déjà rencontrés au cours de ses aventures[3]. Pareillement, la vaste lande où il est traqué par le feu ressemble étrangement à un paysage terrestre, et, faute de tout indice contraire, nous sommes en droit de nous la représenter comme une plaine sauvage, mais égayée de fleurs, semblable à celle où, plus tard, Yamato-daké devait subir une épreuve identique. En un mot, nous pourrions presque

1) « ...r, au bord de la route, il y avait un grand pêcher, au pied duquel l'auguste Izanaghi se cacha » (var. du N. I, 30).

2) Supra, p. 270, n. 1.

3) K, 68, 70 : *supra*, p. 267, n. 5.

nous demander si la « Terre basse et lointaine[1] » que visite Oh-kouni-noushi ne serait pas plutôt quelque province éloignée, là-bas, sous l'horizon... Mais les textes sont formels : c'est pour rejoindre Izanami, sa feue mère, que Szannoô voulait aller dans ce pays mystérieux[2]; c'est bien là que l'envoient les dieux, lors de son bannissement[3] ; et quand Oh-kouni-noushi s'échappe de cette même région, c'est, comme Izanaghi, par la « Pente unie[4] ». Nous devons donc conclure que, dans l'antique Shinntô, le séjour souterrain avait été l'objet de deux conceptions différentes, et le caractère particulier des légendes d'Idzoumo nous porte à croire que l'épisode d'Oh-kouni-noushi fut surtout un mythe local[5].

Reste à signaler un dernier séjour, qui se distingue des précédents en ce qu'il se trouve hors du Japon : le Toko-yo no Kouni, ou la « Terre éternelle »[6]. Quand Soukouna-biko-na quitte Oh-kouni-noushi, il se rend par mer[7] dans ce pays

1) *Né no kata-sou Kouni* (K, 71 seq.). *Vid. sup.*, p. 81, n. 1 ; et cf. aussi Florenz, *op. cit.*, p. 47, n. 29, et dans T, XXVII, p. 108.

2) K, 44-45, 47 ; N, I, 28 : *supra*, p. 93. Donc, lorsqu'on désigne plus loin sous le même nom le pays que visita Oh-kouni-noushi lui-même, on veut bien indiquer le séjour d'Izanami, c'est-à-dire le Yomi.

3) N, I, 50, 51-52 : *supra*, p. 70.

4) Les deux mythes, si dissemblables à tant d'autres égards, finissent donc par converger sur ce point précis. Détail significatif : une île Moukadé (nom du mille-pattes) se trouve près d'une presqu'île appelée Yomi no Shima, ce qui rapproche singulièrement la légende du Yomi de celle où Szannoô nous est décrit avec la tête couverte de myriapodes (voir Florenz, p. 47, n. 29, et Chamberlain, *Koj.*, Introd., p. LVI-LVII).

5) Remarquons que cet épisode ne se trouve pas dans le N, mais seulement dans le K. M. Aston (p. 146) pense qu'il doit contenir des éléments étrangers et assez récents, et que l'introduction du nom d'Oh-kouni-noushi y est purement accidentelle. J'ai plutôt l'impression que cette légende du cycle d'Idzoumo faisait bien partie intégrante du corps de traditions relatif à Szannoô et à Oh-kouni-noushi, mais que précisément son caractère spécial, qui contredisait la conception populaire des Enfers d'Izanaghi, l'empêcha d'entrer pleinement dans la mythologie générale.

6) *Toko*, stable, immuable, éternel ; *yo*, monde, d'après le caractère : mais cf. ci-dessous, p. 327, n. 7.

7) Voy. en effet N, I, 60 ; et cf. K, 87.

mystérieux ; et un frère de Djimmou, Mi-ké-nou no mikoto, y passe en marchant sur la crête des vagues[1]. Plus tard, Tadjima-mori y va chercher l'oranger[2]. Enfin, une légende plus récente encore assimile cette région lointaine au palais sous-marin que visite Ourashima[3]. La « Terre éternelle » nous apparaît donc comme un pays situé à une assez grande distance de l'archipel[4]. Les deux derniers récits donneraient à penser qu'il s'agit, soit des îles Liou-Kiou[5], soit de la Chine

1) Le « Maître de l'auguste nourriture » : K, 129.

2) « Le Céleste souverain (Souïninn) envoya Tadjima-mori, ancêtre des Miyaké no Mouradji, à la Terre éternelle, pour s'y procurer le fruit de l'arbre odorant qui n'a pas de saison. Tadjima-mori finit par atteindre cette contrée, cueillit les fruits de l'arbre, et en rapporta huit ramilles avec leurs feuilles et huit ramilles avec le fruit seulement (deux manières de cueillir les oranges : voir les explications de Motoori, résumées par Chamberlain, *in loco*) ; mais, dans l'intervalle, le Céleste souverain était mort. Alors Tadjima-mori mit à part quatre ramilles complètes et quatre ramilles dépouillées, qu'il présenta à la Grande Impératrice, et il dressa quatre ramilles complètes et quatre ramilles dépouillées comme offrande à la porte de l'auguste tombeau du Céleste souverain, et, élevant très haut le fruit de l'arbre, il gémissait et pleurait, disant : « En apportant de la Terre éternelle le fruit de l'arbre odorant qui n'a pas de saison, je suis venu pour te servir » ; et enfin il pleura et se lamenta jusqu'à ce qu'il mourût. Ce fruit de l'arbre odorant qui n'a pas de saison est ce qu'on appelle maintenant l'orange *tatchibana*, peut-être du nom de son importateur, dont la famille s'était fixée dans la province de Tadjima). » (K, 198-199 ; et cf. N, I, 169-170, 186-187).

3) Version du *Manyôshiou*, IX, 19. Le N, I, 368, dit simplement que le jeune pêcheur, ayant pris une grande tortue qui aussitôt se transforma en une femme, devint amoureux de celle-ci ; que tous deux descendirent alors dans la mer, et qu'ils « atteignirent le mont Hôrai, où ils virent les génies » (sur le mont Hôrai, une des trois îles fortunées que les Chinois situaient dans la Mer orientale, voir F. V. Dickins, *Takétori Monogatari*, Londres, 1888 ; Anderson, *op. cit.*, 221 ; etc.). La glose du N rend bien les caractères *Hôraï-san* par les kana *Toko-yo no Kouni* ; mais nous n'avons pas à tenir compte de cette fantaisie. Remarquons d'ailleurs, contre le *Manyôshiou* lui-même, que dans la légende du K, 129, le sort de Mi-ké-nou est nettement distingué de celui de son frère Ina-hi (peut-être d'*iné* et *ihi*, Riz en balle-riz bouilli), qui entra dans la Plaine des mers, patrie de sa mère défunte.

4) « En recevant les ordres de la Cour céleste, j'allai au loin vers une région écartée ; je traversai les vagues sur dix mille lieues... C'est pourquoi, durant l'aller et le retour, dix années se sont naturellement écoulées. » (N, I, 187.)

5) Cf. *supra*, p. 117, n. 3.

méridionale[1]. D'autre part, on peut observer que, dans les deux premiers, plus anciens, les héros qui font ce voyage disparaissent pour toujours[2]. Il semble bien, dès lors, que le Toko-yo no Kouni, finalement conçu comme un paradis occidental[3], un lieu de délices où, sous des arbres immortels, aux fruits d'or, se réjouissent les génies[4], ait été d'abord regardé comme une demeure des morts plus indécise et moins merveilleuse ; et lorsqu'on recule ainsi dans la série des mythes, on en arrive à se demander si les brillantes couleurs étrangères dont furent embellis les plus récents d'entre eux ne nous voilent pas une conception antérieure très sombre : la vieille croyance que les morts s'en vont, à l'ouest[5], par un long voyage maritime[6], dans les régions lointaines où se couche le soleil[7].

1) Tadjima-mori était d'origine coréenne (descendant, d'après le N, I, 186, d'Ama no hi-boko, sur lequel cf. *supra*, pp. 198, 211) ; et c'est sans doute pour cette raison qu'il fut choisi comme envoyé ; mais, l'oranger étant très rare en Corée, c'est plutôt en Chine qu'il dut aller le chercher.

2) Soukouna-biko-na vient d'achever sa carrière. Quant à Mi-ké-nou, il disparaît au même titre qu'Ina-hi, lequel semble bien s'être noyé (voy. en effet N, I, 114), et désormais, Djimmou n'a plus avec lui que son troisième frère, Itsou-sé, qui lui-même ne tarde pas à périr. C'est bien ainsi d'ailleurs que Chamberlain (*Koj.*, p. 87, n. 12) et Aston (*Shinto*, p. 54) interprètent ces disparitions. Cf. aussi *supra*, p. 242, n. 2, et la fin obscure des héros dans la mythologie classique (G. Lafaye, *Les Métamorphoses d'Ovide et leurs modèles grecs*, 1904, p. 227).

3) Voir par ex. Edkins, *La Religion en Chine*, trad. de Milloué, dans *Annales du Musée Guimet*, t. IV, pp. 191, 204.

4) « Cette Terre éternelle n'est autre que le royaume mystérieux des dieux et des génies, où ne peuvent atteindre les mortels. » (N, I, 187).

5) Voy. A. Réville, I, 327, 403, II, 95, etc. Cf. V. Henry, p. 162, n. 1.

6) Cf. les canots-cercueils des Japonais primitifs : *supra*, p. 132, n. 5.

7) Les trois caractères employés pour rendre les mots Toko-yo-Kouni signifient, mot à mot : pays du monde éternel. Si on prenait le second caractère (*yo*), non dans son sens idéographique de « monde », mais dans le sens phonétique de « nuit », on aurait : « le pays de la nuit éternelle ». Au point de vue philologique, cette transformation serait tout aussi légitime que celle qui consiste à traduire toujours par « nuit éternelle », dans le mythe de l'éclipse, la même expression *toko-yo*, écrite pourtant avec des caractères identiques, alors que le scribe eût pu aisément choisir, pour désigner les ténèbres, un caractère plus

En dehors de cette vague demeure occidentale, où d'ailleurs les textes du VIIIe siècle n'envoient que quelques rares défunts, où vont les morts? La foule obscure, qui hésite elle-même à s'octroyer une immortalité consciente[1], achève les derniers restes de son humble existence dans le mystère du tombeau. Le triste séjour où elle végète, ce sont les Enfers d'Izanami, la fosse que l'imagination élargit et creuse encore, dont elle fait un royaume profond où grouillent de farouches divinités. C'est là que tous descendent, les bons comme les méchants; car dans le vieux Shinntô, comme dans les autres religions primitives[2], aucune idée de récompenses ou de peines ne vient troubler la froide neutralité de la mort[3]. Les divinités infernales elles-mêmes ne sont que de vieilles Furies jalouses de garder leur proie, des personnifications de la maladie et de tous les fléaux dont l'armée

direct. Le Toko-yo no Kouni serait alors, comme le Yomi no Kouni, une sombre demeure des morts, ce qui s'accorderait bien avec le fait que les deux dieux qui y vont disparaissent de la légende. Les textes relatifs aux plus anciens récits ne sont ni assez nombreux, ni assez clairs pour permettre d'établir l'interprétation nouvelle que j'indique, et qui serait contraire à toute la tradition des commentateurs; mais cette tradition, qui ne s'appuie guère que sur l'histoire de Tadjima-mori, me paraît encore plus douteuse.

1) L'histoire de Tamitchi suffit à démontrer qu'il y avait deux opinions sur ce point (*supra*, p. 202, n. 1). Cf. la croyance homérique : « Hélas! dit Achille, il est dans la demeure d'Hadès des âmes et des fantômes, mais ils sont privés de sentiment. »

2) Voir A. Réville, I, 121, 253, 298-299, 327, 354, II, 95, 97, 211; L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*; M. Mauss, *La religion et les origines du droit pénal*, dans *Rev. d'hist des religions*, t. XXXIV, p. 294, t. XXXV, p. 31-33; etc.

3) Motoori définira le Yomi comme « le pays où vont après leur mort tous les hommes, les grands et les humbles, les bons et les méchants. » Nous allons voir cependant que la première affirmation est un peu moins exacte que la seconde. M. Chamberlain fait cette remarque que, dans nos documents, les mourants ne parlent jamais d'un monde futur, bon ou mauvais (*Koj.*, Introd., p. LVII et cf. p. 34, n. 1). Mille ans après, Kæmpfer constate que les fidèles de Shinntô « ont quelque idée, fort obscure et fort imparfaite, de l'immortalité de l'âme », mais qu'ils « ne se mettent point en peine de ce qu'ils deviendront dans une autre vie » (*op. cit.*, t. II, p. 3). Mêmes dispositions encore à l'heure présente.

bruyante se précipite sans cesse contre les vivants : ce ne sont pas les instruments d'une justice[1]; et Izanami, l'Ève japonaise, qui semble représenter dans cette horrible région toute l'humanité souffrante, n'apparaît que comme la victime de ces forces monstrueuses : le sentiment qui la domine est le regret de la vie, de l'amour, de la fécondité, de tous les biens qu'elle possédait sous la douce lumière et qu'elle n'arrive à prendre en haine que pour les avoir perdus[2]. Cependant, tel dieu, comme Izanaghi, ne partage pas cette destinée générale : c'est dans une île terrestre, au milieu des

1) C'est seulement plus tard que, sous l'influence bouddhique, s'introduira l'idée de châtiments infernaux. Un passage de Kæmpfer montre bien la transition. Les shinntoïstes, dit-il, « croyent qu'après que les âmes sont sorties des corps, elles vont dans un lieu où elles sont heureuses, et qui est situé immédiatement au-dessous du trente-troisième ciel, la demeure de leurs Dieux; et à cause de cela, ils l'appellent Takamanosacra (lecture d'un imprimeur latiniste?), c'est-à-dire les Champs hauts et sous-célestes; que les Ames de ceux qui ont bien vécu dans ce monde y sont d'abord reçues; mais qu'il n'est pas permis à celles des méchans et des impies d'y entrer, et qu'elles sont condamnées à être errantes aussi longtemps qu'il faut pour expier leurs crimes. C'est là toute l'idée qu'ils ont d'un état de bonheur futur. Ils se bornent à ces Champs Élysées, à ces lieux heureux; et ne croyent point d'Enfer, point de lieu de tourment, point de ténèbres épaisses, point d'état malheureux pour les Ames dans la vie à venir » (*op. cit.*, II, 16). La première partie de cette exposition contient des idées bizarres, tout à fait étrangères au Shinntô primitif : elle indique cependant qu'on en vient peu à peu à la notion de récompenses célestes. Mais la croyance, complémentaire, aux tortures du monde souterrain doit triompher à son tour des répugnances indigènes : une ressemblance verbale, jointe à quelques points de contact entre le mythe de Yama et Yami et celui d'Izanaghi et Izanami, amène à introniser le roi des morts hindou dans le Yomi (sur cette hypothèse, vulgarisée par Araï Hakouséki, voir Chamberlain, p. 34, n. 1, Aston, sur N, I, 24, et Florenz, p. 47, n. 29, qui fait observer avec raison que Yama était devenu, en réalité, Emma dans le bouddhisme japonais); d'une manière plus générale, le Yomi est identifié avec l'affreux *Djigokou* bouddhique; bref, là-bas comme en Occident, les Enfers deviennent l'Enfer.

2) Cf. la *Nékiya*, où l'on voit bien des supplices, ajoutés sans doute à la version primitive, mais dont, en somme, la vraie morale est un profond regret de la vie. (Achille à Ulysse : « Ne me parle point de la mort, illustre Odysseus! J'aimerais mieux être un laboureur, et servir, pour un salaire, un homme pauvre et pouvant à peine se nourrir, que de commander à tous les morts qui ne sont plus » (trad. Leconte de Lisle, p. 174).

vivants, qu'il choisit son lieu de repos[1]. Enfin, nombre de héros divins ou de personnages illustres sont transférés au Ciel. De même que le premier couple avait envoyé les plus beaux de ses enfants à cette haute Plaine pour l'illuminer de leur éclat[2], de même l'admiration des hommes élève ses favoris jusqu'aux astres[3]. Pourquoi d'ailleurs cette race descendue du Ciel n'eût-elle pas cru qu'elle pouvait y retourner[4]? Mais les morts dont la carrière brillante se termine par cette assomption finale ne sont pas les plus vertueux : ce sont les plus glorieux, et leur apothéose n'est que le prolongement de leur puissance antérieure. Au demeurant, point de règles absolues pour la désignation de ces habitats : dans un même document, l'empereur Temmou escalade le ciel, tandis que son fils, le prince Hinami, demeure enseveli dans sa tombe[5]. Mais, en somme, le séjour des morts dépend surtout de leur dignité terrestre : la vie future, où n'intervient aucune considération morale, repose sur une notion tout aristocratique :

1) *Vid. sup.*, p. 252, n. 7.

2) « L'éclat resplendissant de cette enfant (Amatéras) emplissait de sa lumière les six régions (c.-à-d. nord, sud, est, ouest, zénith, nadir). C'est pourquoi les deux divinités se réjouirent, disant : « Nous avons eu bien des enfants, mais aucun n'était pareil à cette enfant merveilleuse. Il ne faudrait pas la garder longtemps sur cette terre, mais nous devrions nous entendre pour l'envoyer tout de suite au Ciel et pour lui confier les affaires célestes. » (N, I, 18).

3) *Vid. sup.*, p. 200, n. 6 (cf. A. Réville, I, 395, II, 156, etc.; G. Lafaye, *op. cit.*, pp. 18, 227; Beurlier, *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains*, p. 69 (« *sideribus recepti* »); etc.)...

4) Conception très générale (H. Spencer, I, 283 seq., 291 seq. : affirmation d'un chef néo-zélandais, etc.). On peut se demander si, à l'origine, la Plaine des hauts cieux n'aurait pas été le séjour réservé aux descendants des conquérants, tandis que les Enfers auraient été laissés à la foule des vaincus. Au VIIIe siècle, on observe plutôt une distinction assez vague entre les hommes supérieurs et les petites gens; mais cette opposition n'est peut-être qu'un reste d'une séparation plus précise; et d'ailleurs, c'est bien de la tribu victorieuse que descendent les principaux dirigeants.

5) *Manyôshiou*, II, 39 (élégie de Hitomaro, fin du VIIe siècle) : « Quand commencèrent le Ciel et la Terre, au bord de la Rivière du firmament (*hisakata*, *vid. sup.*, p. 310, n. 5), les myriades de dieux se réunirent en une haute assemblée; les dieux se rencontrèrent et tinrent un divin conseil. A la déesse du

l'échelle des rangs a une cime qui se perd dans les nuages et qui va s'appuyer contre le plancher des dieux[1].

Ainsi, les morts se distribuent dans les trois mondes superposés dont se compose l'univers. La masse vulgaire descend, par le trou tombal, dans la région inférieure; certains héros, plus rares, hantent la terre des vivants; d'autres enfin s'élèvent au pays des étoiles. Mais tous continuent de vivre ou de végéter en des demeures humaines : car le Ciel n'est que l'image de la Terre, et quand les Enfers eux-mêmes ne sont pas conçus comme un paysage japonais, ils ne représentent que le royaume, trop réel, de la pourriture finale. Les esprits humains viennent donc se mêler, très simplement, à la société des dieux de la nature; la gloire héroïque des uns répond à l'éclat physique des autres; ils se rangent dans les mêmes séjours, et en vertu des mêmes principes directeurs.

Soleil, celle qui remplit le ciel de son rayonnement, ils octroyèrent le royaume des Cieux; à son petit-fils (Ninighi), ils accordèrent la Plaine des joncs, la terre des frais épis, pour qu'il la gouvernât d'une domination divine, aussi longtemps que le Ciel et la Terre dureraient. Alors il fendit, écarta l'octuple entassement des nuages du ciel, daignant descendre dans sa gloire. — Dans le palais de Kiyomi d'Asouka, le grand siège de la puissance impériale, comme un dieu régnait l'Auguste prince-soleil-brillant dans les hauteurs, jusqu'au jour où il s'éleva divinement, ouvrant les portes de rocher sur la Plaine des cieux. — O notre grand prince, si tu avais daigné gouverner ce monde terrestre, tu aurais été, pour tout le peuple qui vit sous le ciel, précieux comme les fleurs du printemps, satisfaisant comme la pleine lune. Comme en un grand vaisseau, nous avions mis en toi notre confiance; comme la pluie espérée du ciel, nous t'attendions, regardant en haut. Tu as choisi, nous ne savons pourquoi, près de la colline du solitaire Mayoumi, d'ériger là les piliers massifs, de bâtir là un palais altier; mais, au matin, on n'entend point ta voix; les mois et les jours ont passé dans le silence, jusqu'à ce que tes serviteurs, tristes et fatigués, s'en soient allés, nul ne sait où. » (M. Chamberlain, *Classical poetry*, 72, croit que tout le poème a trait à la mort du prince; mais je pense plutôt, avec M. Aston, *Hist. of Jap. Literature*, 36, que la seconde strophe fait allusion à la mort de l'empereur.)

1) Cf. Tylor, *Civ. prim.*, II, 97 seq.; A. Réville, I, 121-122, 253, 257-258, 298, II, 95, 98; etc.

5. L'HISTOIRE DES DIEUX.

Dans ces séjours d'un aspect si terrestre se meuvent des dieux d'un caractère trop humain pour que leurs aventures ne soient pas souvent réelles. La mythologie qui nous raconte ces exploits est, pour une large part, du roman : mais elle n'en recèle pas moins de l'histoire. L'ancienne école philologique cherchait dans tous les héros divins des éléments naturels, dans toutes leurs actions des phénomènes, et comme les étymologies faciles ne lui faisaient jamais défaut, elle ne voyait partout qu'aurores et crépuscules ; la nouvelle école évhémériste, en revanche, a trop tendu à métamorphoser les dieux naturistes en personnages historiques, à changer les soleils en simples êtres humains ; mais, entre ces deux exagérations, il y a place pour une méthode raisonnable. Cherchons donc maintenant ce que la mythologie shinntoïste peut nous apprendre sur les origines du peuple japonais, et, sans songer à découvrir des bribes d'histoire dans toutes nos légendes[1], tâchons au moins de reconstituer, par grandes masses, l'évolution d'ensemble qu'elles ont dû refléter.

Ces légendes nous laissent voir d'abord ce qu'était le Japon avant les Japonais, puisqu'elles nous montrent les conquérants aux prises avec des aborigènes. Les Emishi de nos textes, les « Barbares »[2], sont manifestement les Aïnous

1) C'est dans ce dernier travers surtout que sont tombés les mythologues japonais. S'ils n'hésitaient pas à soutenir que la deesse du Soleil avait été une personne humaine, reine d'un pays nommé Takama no hara, à plus forte raison devaient-ils traiter ainsi les légendes placées sur la limite indécise de « l'âge des dieux » et de « l'âge des hommes ». Par ce moyen, les moindres détails s'expliquent et par exemple, dans le système de M. Takahashi Goro, le corbeau de Djimmou devient un grand général. Il est vrai que, chez nous, Klaproth avait vu dans cet oiseau une boussole ! (cf. *sup.*, pp. 153-154).

2) N, I, 124, 159, 200 (coiffure particulière, tatouages), 202, 203 (pas d'organisation sociale, promiscuité, vivent l'hiver dans des trous, l'été dans des nids, se vêtent de fourrures, boivent du sang, sont très pillards), 206 (ils se soumettent aisément à Yamato-daké, qu'ils prennent pour un dieu), 212 (réduits en esclavage, ils crient sans relâche, coupent les arbres sacrés, menacent les

d'aujourd'hui[1]. C'est la race qui, à l'origine, s'étendait sur presque tout l'archipel[2], mais que les Japonais refoulèrent peu à peu, du sud-ouest vers l'est et le nord, jusqu'à ce qu'elle fût entièrement soumise, au XVIII[e] siècle, et acculée enfin dans l'île d'Ezo, son habitat actuel[3] : race antique[4] de sau-

villageois, montrent « des cœurs de bêtes ») 214, 296 (*supra*, p. 202, n. 1), 377 (en 483, rendent hommage à la cour), II, 38 (en 540, même démonstration d'obéissance), 96 (en 581, serment de fidélité solennel de leurs chefs, dans une rivière, après s'être rincé la bouche comme rite purificatoire), 168, 176, 209, 249, 252 (*supra*, p. 119, n. 5), 254 (on leur fait fête), 259, 260, 261-262 (tribus diverses), 289, 354, 355, 389 (ils reçoivent des rangs honorifiques). Dans certains de ces textes, le nom d'Emishi est appliqué à des tribus barbares mal définies; mais, le plus souvent, il désigne nettement les Aïnous, dont nous pouvons suivre ainsi, pas à pas, la soumission progressive. (Pour l'étymologie, cf. Aston, *loc. cit.*, p. 124, qui incline à ranger le nom d'Emishi ou d'Ebisou dans le groupe des mots terminés en *shi* ou en *sou* par onomatopée, comme sont notamment les noms d'oiseaux déjà rencontrés *supra*, p. 153, n. 3, n. 4, etc...)

1) Aïnous, et non Aïnos. *Aïnos* (pris dans le sens d'*aïnoko*, métis) n'est qu'un sobriquet méprisant donné par les Japonais à ce peuple inférieur, qu'ils représentaient comme issu de l'homme et du chien (voy. Batchelor, *op. cit.*, p. 16, 281, 284, 309). *Aïnous*, « les Hommes », est au contraire le vrai nom que les Aïnous eux-mêmes s'étaient appliqué, comme d'autres primitifs, parce qu'ils se regardaient à l'origine comme les seuls hommes existants ou, tout au moins, comme les hommes par excellence.

2) M. Chamberlain s'est attaché à démontrer ce point en signalant, jusque dans les parties méridionales de l'empire, des noms de lieux qui lui paraissent venir de la langue aïnoue (*Language, Mythology and Geographical Nomenclature of Japan, viewed in the light of Ainu Studies*, dans *Memoirs of the Literature College, Imperial University of Japan*, vol. I, Tokio, 1887). Mais, dans bien des cas, on peut donner à ces noms de lieux une étymologie japonaise plus naturelle (voir par ex. Aston, *Nihongi*, I, 109). Heureusement, ces arguments philologiques, si incertains, sont inutiles, nos anciens recueils offrant assez d'indications historiques pour établir, de la manière la plus nette, l'ancienne domination des Aïnous dans le pays.

3) On trouve même des Aïnous plus au nord, notamment dans l'île Sakhaline, où ils voisinent avec les Ghiliaks (voy. Batchelor, p. 281 ; Rein, 385; etc.). Cf. *supra*, p. 145, note.

4) Le trait le plus curieux de leur anatomie est, en effet, un aplatissement de l'humérus et du tibia qui les distingue de toutes les races existantes, et qu'on ne retrouve que chez certains hommes des cavernes de l'Europe préhistorique. (Voir Y. Koganéi, *Beiträge zur Physischen Anthropologie der Aino*, dans *Mitth. aus der Medicinischen Facultät der Kaiserlich-Japanischen Universität*, Tokio, 1894, band 2, n° 1).

vages barbus et chevelus[1], très doux et plutôt sympathiques[2], mais sales[3], rebelles à tout progrès[4] et livrés à l'alcool qui achèvera leur destruction[5]. Avant eux, ou à côté d'eux, n'y avait-il pas eu d'autres indigènes? Les demeures souterraines découvertes à Ezo et dans les îles adjacentes ont conduit à supposer l'existence d'une race antérieure, que les Aïnous auraient poussée vers le Nord comme ils l'étaient eux-mêmes par les Japonais, et qui serait représentée aujourd'hui par les habitants des Kouriles[6]. Ce seraient les Koropok-ghourou

1) Cette villosité, qu'avaient remarquée les anciens voyageurs chinois (Chamberlain, *Koj.*, Introd., p. LXIV, Parker, *loc. cit.*, p. 55), et que signale aussi un récit japonais relatif au VIe siècle (N, II, 96), a toujours frappé les Européens ; elle ne constitue pourtant pas un caractère aussi exceptionnel qu'on le croit en général (par ex., *Things Japanese*, p. 22); les Todas de l'Inde méridionale, les Kubus de Sumatra, les Waïgiou de la Nouvelle-Guinée sont velus comme des singes (de Quatrefages, *Hommes fossiles et Hommes sauvages*, p. 567 seq ; A. Réville, II, 118, pour la dernière de ces peuplades).

2) Nos anciens recueils les représentent plutôt comme méchants ; mais c'étaient des adversaires. « Les gens de ce pays... sont d'un caractère farouche. En outre, leur terre est vaste et fertile. Nous devrions donc les attaquer et la prendre. » (N, I, 200.) Comme les Emishi résistaient, ils devinrent d'affreux « rebelles ». Il est possible aussi que leur douceur fût moins grande alors qu'après des siècles de sujétion. En tout cas, de nos jours, M. Batchelor déclare (p. 19) qu'on trouverait malaisément un peuple plus aimable ; et même en tenant compte de la sympathie particulière que fait naître l'étude approfondie d'un pays, cette opinion, qu'appuient encore d'autres témoignages, peut être tenue pour vraie.

3) Détail important qui, à lui seul, suffirait à expliquer pourquoi la race la plus propre du monde ne se mélangea presque pas à sa voisine.

4) Exemples dans Batchelor, pp. 40 (moisson avec des coquillages), 63 (persécutions contre un Aïnou qui voulait se faire construire une maison à la japonaise), 256 (refus d'employer des engrais, et vifs reproches au missionnaire de peu de foi qui leur conseillait ce procédé, injurieux pour la puissance divine), etc.

5) Malgré les dispositions paternelles du Gouvernement japonais actuel, les Aïnous ne sont plus qu'une peuplade en décadence (17.300 âmes d'après le recensement de 1900, dont le total répond presque exactement à celui de 1895 : *Rés. stat. de l'Emp. du Japon* pour 1902, p. 17). — Sur Ezo et les Aïnous, voir bibliographie, par J. Batchelor, de tous les ouvrages publiés jusqu'en 1887, dans *Mem. of the Lit. Coll.*, n° cit. ; pour les travaux ultérieurs, *Bibl.* de Wenckstern, p. 301 seq.

6) J. Milne, dans T, VIII, p. 61 seq., X, p. 187 seq. Cf. aussi E. Morse, *The Shell Heaps of Omori*, dans *Memoirs of the Science Department of the*

de la tradition aïnoue[1], les Tsoutchi-ghoumo de nos anciens documents[2]. Mais l'habitation en des cavernes est un fait bien vague, bien général[3] ; et si les Tsoutchi-ghoumo étaient peut-être des sauvages[4], peut-être aussi furent-ils tout simplement des brigands de même race que les Japonais[5]. Ce qui demeure

University of Tokio, vol. I, part. 1 ; Chamberlain, *Things Japanese*, p. 23 seq.; Batchelor, 295 seq.; Torii Ryouzô, *Tchishima Aïnou* (Tchishima, « les Mille îles », nom japonais des Kouriles), Tokio, 1903; etc... M. Tsouboï assimile cette race aux Esquimaux (mémoires divers dans le *Tokio djinnrouigakkaï Zasshi*, Bulletin de la Soc. d'anthrop. de Tokio). Voir enfin S. Yagi, *Nihon Kôkogakou* (Archéologie du Japon), Tokio, 1898.

1) « Ceux qui habitent en dessous », c'est-à-dire dans des trous souterrains. Voir Batchelor, 307 seq., qui d'ailleurs soutient aujourd'hui, contre Chamberlain (*Memoirs of the Litt. Coll.*, loc. cit.), qu'aucune race ne précéda les Aïnous dans le Japon septentrional (*The Koropok-guru or Pit-dwellers of North Japan*, Tokio, 1904, et *Japan Mail*, vol. XLII, p. 12). Cf. aussi R. Hitchkock, *The ancient pit-dwellers of Yezo*, Washington, 1892.

2) Voir plus haut, p. 164, n. 9 et p. 286, n. 4. — L'expression Tsoutchi-ghoumo est rattachée par certains au mot *komori*, se cacher, et ce sobriquet voudrait dire alors « ceux qui se cachent dans la terre » ; mais comme le mot *koumo* a la même racine, l'araignée étant pour les Japonais « celle qui se cache » (Aston, *loc. cit.*, p. 129), la question ne présente guère d'intérêt.

3) Rien de plus naturel, en effet, que de se creuser des sortes de caves pour se garantir du froid. Sans sortir de la région qui nous occupe, nous trouvons cet usage chez les Chinois et les Coréens (Aston, *Nihongi*, I, 71, n. 4), chez les Mandchous (Parker, *On Race Struggles in Corea*, dans T, XVIII, part. 2, p. 173-174), chez les Aïnous (N, I, 203, et cf. Batchelor, p. 281, Dooman, *op. cit.*, p. 107-108), enfin chez les Japonais eux-mêmes, soit dans l'antiquité (le *mouro* : N, I, 71, 85, 123, 297, 376, 379, II, 375, et cf. *supra*, p. 112, n. 1), soit de nos jours, dans les campements installés au début du XIX[e] siècle, à Ezo et aux Kouriles justement, comme défense contre les Russes (notes du baron A. von Siebold, communiquées à M. Aston : voir *Nihongi*, loc. cit.).

4) Une poésie du N, I, 124, les désigne en effet sous le nom d'Emishi. (M. Y. Koganéi voit même en eux des Aïnous proprement dits : *Ueber die Urbewohner von Japan*, dans les *Mittheilungen...*, 1903, p. 297 seq.). — M. Aston (*op. cit.*, I, p. 62, n. 4, et *Shinto*, p. 108) pense que Soukouna-biko-na pourrait être un indigène des Kouriles, où les habitants cousent ensemble des peaux de pétrels pour s'en vêtir. D'autre part, nous avons vu que ce dieu a son parallèle dans d'autres légendes septentrionales (*supra*, p. 188, n. 3, et cf. aussi Lang, p. 167, n. 2). Les deux observations peuvent d'ailleurs s'entr'aider.

5) Le fait que nos légendes placent ces rebelles dans des régions depuis longtemps conquises, comme le Yamato ou même Tsoukoushi, viendrait à l'appui de cette dernière opinion, qui est celle de M. Aston (*ibid.*, p. 129, n. 1) ; mais il resterait toujours à expliquer la poésie précitée. — Cf. R. Noumada,

certain, c'est qu'un peuple au moins, les Aïnous, occupait déjà le pays quand les conquérants s'y établirent[1].

Qu'étaient-ce donc que ces conquérants, dont les descendants viennent d'étonner le monde? De quelle race étaient-ils sortis? D'où étaient-ils venus? Quand étaient-ils entrés dans l'archipel?

La dernière de ces questions paraît insoluble ; car les plus vieux recueils d'annales du pays, rédigés seulement au début du VIII[e] siècle de notre ère, et les plus anciennes relations chinoises du Japon, qui elles-mêmes ne remontent qu'au I[er] et au II[e] siècles, ne peuvent nous éclairer sur des événements à coup sûr bien antérieurs. Nous voyons sans doute qu'à ce moment, vers le temps de Jésus-Christ, les Japonais étaient un peuple avancé déjà et depuis longtemps sorti de la barbarie primitive ; nous les trouvons en possession d'une civilisation matérielle assez complète, d'une organisation sociale assez développée, d'une culture morale assez remarquable : et comme un tel état de choses ne se crée pas en un jour, nous pourrions être tentés d'attribuer, par ces seuls motifs, à un passé très lointain l'époque de leur établissement dans les îles. Ce serait là une déduction téméraire, puisque nous n'avons aucun moyen de distinguer les progrès qu'ils accomplirent depuis leur arrivée au Japon de ceux qui pouvaient leur être acquis déjà dans un habitat antérieur. Nous ne possédons d'ailleurs que des renseignements incertains sur leurs rapports avec l'étranger dans les premiers temps de l'ère chrétienne, et à plus forte raison ignorons-nous si des circonstances fortuites, comme la visite imprévue de naufra-

Nihon djinnshou shinnron (Nouvelle discussion sur les races d'hommes du Japon), Tokio, 1903; et voir enfin N. Gordon Munro, *Primitive Culture in Japan*, dans T, XXXIV, part. 2 (déc. 1906).

1) Dans son petit chapitre sur le Japon, qui contient plus d'une vérité, mais naturellement aussi beaucoup d'erreurs, Voltaire écrit que « les Japonais ne paraissent pas être un mélange de différents peuples, comme les Anglais, et presque toutes nos nations : ils semblent être aborigènes. » (*Essai sur les Mœurs*, ch. CXLII). En réalité, les Japonais ne sont pas aborigènes, comme nous venons de le constater; et d'autre part, les conquérants sont un mélange de plusieurs peuples, comme nous l'allons voir.

gés porteurs de connaissances nouvelles, ne vinrent pas donner à leur progrès, à une époque fort ancienne, les élans qu'une évolution normale n'eût pas produits[1]. Mais nous pouvons constater aussi que les tombeaux des empereurs et des grands, par leur aspect archaïque comme par la longue série de générations que suppose leur nombre même, nous reportent fatalement à quelques siècles avant Jésus-Christ[2]; que la langue japonaise, si différente de toutes ses voisines implique pareillement une élaboration très lointaine[3]; et qu'enfin le caractère primitif des traditions relatives aux origines de la dynastie confirme toutes ces impressions[4]. Il semble donc légitime d'accorder aux Japonais, pour des raisons de bon sens, la haute antiquité qu'ils s'attribuent en vertu d'une chronologie puérile. Les hommes du VIII[e] siècle qui fabriquèrent cette chronologie étaient assurément fort embarrassés pour satisfaire l'orgueil national; ils avaient devant eux une tradition orale, bornée par les limites de la mémoire humaine, déchiquetée par l'oubli, et qui, de toute nécessité, n'embrassait que quelques centaines d'années: vieille tapisserie, pleine de trous, qu'ils reprisèrent et allongèrent tant qu'ils purent; mais qui sait si, en reculant au VII[e] siècle avant Jésus-Christ l'avénement de leur premier empereur, ils ne se montraient pas, sans le vouloir, trop modestes, et si la réalité cachée derrière ce voile ne ferait pas apparaître des commencements encore plus lointains?

Cette question de durée est d'ailleurs peu importante en comparaison de la question d'origines qui s'y rattache. D'où

1) C'est ainsi que plus tard le coton, par exemple, devait être introduit à deux reprises dans l'archipel (voir notre article sur la *Végétation au Japon*, dans *Annales de Géographie*, n° cit.).

2) Voir Satow, *Ancient sepulchral mounds in Kôzuke*, dans T, VIII, part. 3; Aston, *Nihongi*, I, p. 135 et *pass.*; Chamberlain, *Things Japanese*, 28 seq.; *Japan Mail*, 2 mai 1899; S. Yagi, *Kôko Bennran*, Tokio, 1902; etc.

3) Cette anomalie linguistique conduit justement M. Chamberlain à rejeter « to an indefinitely early period » l'immigration du plus ancien élément de la nation (*Things Japanese*, p. 347).

4) *Vid. sup.*, p. 71, 137, 150, 151, 153, etc.

étaient venus les conquérants? De quelle région et de quelle race? Pas de problème qui ait, à un plus haut degré, excité la curiosité des japonistes, exercé leur patience, et fait surgir enfin plus de laborieuses explications dont les meilleures sont douteuses et dont les pires sont étranges. Le vieux Kæmpfer pensait que les Japonais, avec leur langue singulière, n'avaient pu sortir que de la tour de Babel[1]; un pieux Écossais retrouve en eux, avec une joie bruyante, les Tribus perdues d'Israël[2]; et M. Hyde Clarke va découvrir leurs aïeux jusque dans la Haute Afrique[3]. A côté de ces systèmes, qui visent trop loin, il en

1) *Op. cit.*, liv. I, ch. VI; et cf. *supra*, p. 191, n. 2. Kæmpfer constatait que la différence des langues ne permet pas de rattacher les Japonais aux Chinois; et il avait très bien remarqué aussi que, soit par l'opposition foncière de leurs caractères nationaux, soit par les mille contrastes qui apparaissent dans leur manière de manger, de boire, de dormir, de se vêtir, de se raser la tête, de saluer, de s'asseoir, d'accomplir enfin tous les actes de la vie, les deux peuples ne peuvent être rapprochés. Par malheur, à cette partie négative de son système, Kæmpfer ajoute une partie positive aussi bizarre que la première était raisonnable. Pour lui, les Japonais descendent des plus anciens « habitants de Babylone », et leur langue est une de celles que la Providence, dans sa sagesse, jugea bon d'inspirer aux vains bâtisseurs de la Tour de confusion. Et le grand voyageur nous décrit par le menu, comme s'il en avait été lui-même témoin oculaire, l'itinéraire de la troupe errante qui, partie des rives de l'Euphrate, traverse la Perse, la Chine et la Corée, pour aboutir enfin à l'archipel japonais.

2) N. Mc Leod, *Epitome of the ancient history of Japan and the ten lost tribes of Israël*, illustrated with the likeness of the Tycoons and heads of each dynasty, and narratives of their lives; it also contains all the proofs of the Japanese descent from Osee, the last king of Israël, the Golden Unicorn, the brest of the house of Ephraim, being in the centre of the Mikado's crown, Nagasaki, 1875; et *Illustrations to the Epitome of the Ancient History of Japan*, including guidebook-views, specimens of the Ethnology of the different races in Japan, and their special belongings, Shinto and Buddhist pictures, legends and illustrated proofs of the descent of part of the Japanese race from lost Israel, Tokio, 1879.

3) D'après lui, les Accadiens-Babyloniens, les Egyptiens, les Lydiens, les Etrusques, les fondateurs de l'empire chinois et de l'empire japonais, les constructeurs des monuments de l'Amérique du Nord, les auteurs de la civilisation du Mexique et du Pérou, tous en bloc appartiendraient à une race blanche touranienne, dont le berceau se trouverait dans les régions saines et favorables de la haute Afrique, qui aurait conquis d'abord l'Afrique centrale, puis se serait répandue en Egypte, en Grèce, en Babylonie, dans l'Inde, en Chine, au Japon enfin, tandis qu'une autre branche allait, dans le sens opposé, aux deux conti-

est un qui, au contraire, cherche le but trop près, dans l'archipel même, et qui fait descendre les Japonais des Aïnous[1]. Viennent enfin les théories qui rattachent ces conquérants, soit au continent asiatique[2], soit à la région malaise[3], et qui, toutes deux, méritent un sérieux examen.

La solution du problème peut être cherchée de deux manières : par un ensemble de raisonnements tirés de nos connaissances actuelles sur la race japonaise et sur celles qu'on peut lui comparer; et par l'étude des traditions anciennes, des souvenirs que le peuple japonais lui-même a pu garder de ses plus lointains commencements. Constatons tout de suite que la première méthode n'a donné jusqu'à présent aucun résultat décisif. Parmi ceux qui l'ont employée, les uns étaient des anthropologistes qui croyaient pouvoir tout expliquer en rapprochant quelques traits physiques, d'autant plus difficiles à saisir que la nation japonaise est un

nents de l'Amérique; et cette race primitive, antérieure aux Aryens, après avoir facilement dominé les aborigènes des îles japonaises, se serait maintenue d'autant plus aisément dans le pays qu'elle y demeurait isolée. Ici encore, la langue est le point de départ, M. Hyde Clarke fondant sa théorie sur les rapports qu'il aurait découverts entre le japonais et les dialectes des Achantis et autres peuples de l'Afrique occidentale.

1) Thèse soutenue autrefois par Griffis (*Mikado's Empire*), qui d'ailleurs l'a abandonnée depuis, et admise aussi, dans une certaine mesure, par Satow (T, XXV, p. VII), Dooman (*ibid.*, p. 122), etc. On peut invoquer sans doute les mariages que signalent nos vieux documents. Mais, sans parler même de toutes les différences qui séparent si profondément les deux peuples, il suffit de remarquer que les métis d'Aïnous et de Japonais s'éteignent à la quatrième génération (voy. Batchelor, 20, 289).

2) Les Japonais seraient alors des Mongols, arrivés par la Corée. E. Baelz, *Die körperlichen Eigenschaften der Japaner*, dans *Mittheilungen...*, vol. III, part. 28 et vol. IV, part. 32, et cf. le même, *Menschen-Rassen Ostasiens mit specieller Rücksicht auf Japan*, dans *Verh. der Berl. Gesellsch. für Anthrop.*, 1901, pp. 166 seq., 202 seq.; J. J. Rein, *op. cit.*, 383 seq.; Chamberlain, *Things Japanese*, 346 seq.; N. Kishimoto, *The origin of the Japanese People*, dans *The Far East*, oct. 1897; etc.

3) Hypothèse rendue très vraisemblable par la direction du Kouro-Shio (Courant Noir), qui, remontant des Philippines et de Formose vers le nord, baigne les îles Liou-Kiou et enveloppe enfin les côtes de Kioushiou (Rein, 21 seq., 388). Voir notamment W. Doenitz, dans *Mittheilungen...*, vol. I, part. 2 et 8, vol. II, part. 12, etc.

mélange de races diverses : d'autres étaient des philologues qui s'exagéraient l'importance des langues en matière d'ethnographie et qui s'en tenaient trop volontiers à d'incertaines ressemblances. La question est autrement compliquée. Pour la traiter avec l'ampleur qu'elle comporte et critiquer suivant un ordre logique tous les éléments qu'elle peut renfermer, il faudrait, nous plaçant en face des Japonais, et surtout des Japonais primitifs, les étudier d'abord comme unité humaine, avec tous leurs caractères, physiques et moraux ; et il faudrait ensuite, examinant la façon particulière dont ces unités elles-mêmes se sont combinées pour former un corps, analyser en détail la société, avec les formes variées de son organisation et avec ses produits de toute sorte, bref avec tout ce qui semblerait de nature à nous révéler, ici encore, des traits spécifiques et distinctifs. Mais, sans entrer dans trop de détails, il est aisé de montrer que cette étude elle-même, si complète et si minutieuse qu'on la suppose, ne saurait guère conduire à de vraies certitudes. Au point de vue physique, les Japonais offrent surtout le type mongol ; mais, par certains côtés, ils rappellent la race malaise[1]. Au point de

1. Caractères anatomiques : cheveux noirs et droits, pommettes saillantes, barbe rare, yeux obliques, peau plus ou moins jaune. Mais il ne faut pas perdre de vue que les Malais possèdent les principaux traits de ce type mongol. Les Japonais présentent d'ailleurs une variété de physionomies qui déroute l'observateur : Doenitz trouve qu'ils ont la face malaise ; Rein, qui admet pourtant l'origine continentale, reconnait chez certains le teint plus foncé des Malais (*op. cit.*, 388, 391) ; le Dr L. Vincent estime que la nuance dominante est un brun olivâtre, bien distinct du jaune chinois (*Le Japon*, contrib. à la géogr. médicale, dans *Archiv. de Méd. nav.*, 1890) ; et Broca lui-même, ayant remarqué un jeune Brésilien qui suivait ses cours, lui demanda un jour s'il n'était pas Japonais (Bordier, *Géographie médicale*, p. 498). — Caractères physiologiques. On a observé notamment que les Malais sont la seule race dont les plongeurs aient la faculté de rester sous l'eau fort longtemps (Bordier, 506). Si ce fait est vraiment unique, il contribuerait à indiquer la parenté malaise des Japonais de Kioushiou, qu'un voyageur chinois du IIIe siècle s'étonne de voir plonger, pour attraper des poissons, sans s'inquiéter de la profondeur (voy. Aston, *Early Jap. Hist.*, p. 56). — Caractères pathologiques. Une maladie fameuse des Japonais, le *kakké*, n'est autre chose que le béri-béri de l'Inde et de la péninsule malaise (W. Anderson, *Kakke*, dans T, VI, part. 1, p. 155 seq. ; Baelz, *In Japan vorkommende Infectionskrankheiten*, dans *Mittheilungen...*, vol. III, p. 301 ;

vue moral, l'opinion moyenne des observateurs occidentaux leur reconnaît certaines qualités et quelques défauts qui, de prime abord, semblent typiques[1]; mais, à la réflexion, on s'aperçoit que la plupart de ces caractères mentaux sont tantôt universels[2], tantôt variables avec les provinces du pays, les classes de la société ou les époques de l'histoire[3] ; et finalement, si l'âme japonaise, vue d'ensemble, présente une originalité qui l'éloigne du continent[4] en l'approchant peut-

Dr B. Scheube, *Die Japanische Kakke*; Ch. Rémy, *Notes médicales sur le Japon*, dans *Archiv. gén. de méd.*, vol. I, p. 513 seq., II, 157 seq; Dr K. Miura, mémoires divers dans *Virchow Archiv. f. pathologische Anatomie*, vol. 111, 114, 115; P. N. Gerrard, of the Malay States Service, *Beri-beri*, Londres, 1904). Remarquons aussi que la lèpre, si répandue chez les Malayo-Polynésiens (Bordier, 507, A. Réville, II, 22), apparaît justement comme une des antiques « offenses » de la Grande Purification (R, X, 61 : cf. d'ailleurs *infra*, p. 369, n. 1).

1) M. Chamberlain résume assez bien cette opinion générale en leur attribuant, d'une part, la propreté, la bonté, un goût artistique raffiné, d'autre part la vanité, le manque du sens des affaires et une certaine inaptitude à apprécier les idées abstraites (*Things Japanese*, 234). Sur les trois premiers points, nul doute possible : aucun peuple asiatique n'approche des Japonais pour la propreté corporelle, qui est d'ailleurs un principe essentiel du shinntoïsme; aucun peuple au monde ne les égale pour la douceur et le charme des rapports sociaux ; aucun peuple enfin, pas même les anciens Grecs, n'a poussé aussi loin l'amour du beau dans la nature et l'extension de l'art à toutes les classes de la société. Sur les trois autres points, il y aurait des réserves à faire (voir notes suivantes).

2) Exemple : la vanité. Les Français se croient le flambeau du monde; les Anglais se considèrent comme l'aristocratie de l'humanité ; etc... Si les Occidentaux qui arrivent au Japon se montrent si choqués de la vanité japonaise, c'est simplement, je crois, parce que, se regardant comme d'une espèce supérieure, ils sont fort étonnés de rencontrer un peuple qui, de son côté, professe la même opinion. Sous ce rapport, les Chinois sont peut-être, au fond, le peuple le plus raisonnable, parce qu'ils ont plus d'orgueil que de vanité, qu'ils sont plus fiers de leur culture que de leurs exploits et que leur attachement aux choses du passé n'a rien de commun avec le nationalisme étroit des races guerrières.

3) Par exemple : esprit particulier des gens du Sud; morale spéciale des samouraïs; transformation des idées sous les diverses influences étrangères. Variations importantes à considérer : car, dans le temps, nous devons essayer de dégager surtout, au point de vue des origines, les caractères vraiment primitifs; et dans l'espace, certains traits régionaux peuvent contribuer à nous éclairer sur la nature des plus anciens groupes ethniques.

4) On s'est longtemps imaginé le contraire. Le président Grévy, recevant en

être des îles océaniennes[1], on ne peut cependant tirer de là des conclusions absolues quant aux origines de la nation. Ni l'anthropologie, ni la psychologie ne peuvent donc nous éclairer pleinement. Serons-nous plus heureux avec la sociologie? On pourrait penser, à première vue, qu'en examinant l'organisation sociale primitive, depuis la constitution intime de la famille jusqu'au système politique général, certains points de contact permettraient d'établir quelque filiation avec d'autres peuples : mais le droit, tant privé que pénal et public, se développe partout, sous l'empire des mêmes besoins, avec des aspects trop uniformes pour que la seule analogie de quelques coutumes suffise à démontrer l'existence d'un tronc commun[2]. De même pour les produits sociaux. Les produits

audience M. Sienkiewicz, ministre de France au Japon, disait à ce diplomate : « Vous allez chez les Japonais : ce sont des Chinois, n'est-ce pas ? » (Je me permets de citer ce trait d'une conversation dont les deux interlocuteurs sont morts). Donc, il n'y a pas très longtemps, le chef d'un grand Etat moderne était aussi avancé que les enfants japonais du XVII[e] siècle qui prenaient les Européens pour des Chinois (voir Kæmpfer, II, 374). C'est en se fondant sur des notions de ce genre qu'on fait de bonne politique étrangère. — Depuis lors, l'Europe a appris que les Japonais ne sont pas des Chinois; et en réalité, un abîme profond les sépare les uns des autres. Pour s'en rendre compte avec quelque précision, comparer H. Smith, *Chinese characteristics*, et Walter Dening, *Mental characteristics of the Japanese*, dans T, XIX, p. 17 seq.

1) Reprenons les trois qualités indiquées plus haut. La propreté japonaise, qui forme un contraste si frappant avec la saleté chinoise, se retrouve au contraire chez les Polynésiens, grands nageurs, qui vivent presque autant dans l'eau que sur terre et se baignent au moins une fois par jour (voir A. Réville, II, 16). Pour la bonté, on peut choisir comme critère précis l'accueil fait aux étrangers : chez les Chinois ou les Coréens, hostilité manifeste; en revanche, dans l'empire que Kæmpfer proposait si justement à l'Europe comme « une École de civilité » (II, 374), hospitalité parfaite; or, les Polynésiens aussi reçurent d'abord les Occidentaux en amis et ne se montrèrent pas moins enclins que les Japonais à l'adoption des nouveautés étrangères. Quant au sens esthétique, enfin, lorsqu'on s'imagine les Japonais primitifs, avec leurs tatouages et leurs parures brillantes, dansant couronnés de fleurs et chantant des vers à la nature, ne croirait-on pas assister à une scène de la douce vie polynésienne d'autrefois? (voir K, 220 et pass., et cf. A. Réville, II, 23 seq., où sont résumés les travaux de Fornander, Gerland, etc.).

2) Par exemple, qu'on prenne le système familial, tel qu'il résulte surtout de la nomenclature des parentés. On aura beau retourner de toutes façons les tableaux de Morgan (*Systems of consanguinity and affinity of the human family*, Smithso-

matériels élaborés par la plus ancienne civilisation japonaise sembleraient devoir fournir des indices précieux, parce que ce sont là choses tangibles; mais si certains détails paraissent d'origine malaise[1], d'autres témoignent plutôt d'influences continentales[2]; et l'archéologie peut d'autant moins nous

nian Institution, 1870), et comparer les systèmes malais ou touraniens au système japonais (pour lequel voy. par ex. Chamberlain, *Koj.*, Introd., p. xxxvi seq.) : on ne pourra tirer de là aucune détermination au point de vue des affinités ethnographiques, parce que, comme l'a très bien montré Lubbock (*op. cit.*, chap. IV, en particulier pp. 154, 164, 177, 194, 197), le développement de la parenté est l'expression d'un progrès tout à fait général et spontané.

1) Alimentation : liqueur fabriquée peut-être comme le kava polynésien (*supra*, p. 187, n. 8 et cf. A. Réville, II, 23, A. Bordier, 172, etc.); usage possible du bétel (Munro, *loc. cit.*, p. 138); emploi des assiettes de feuilles, qu'on retrouve jusqu'à Madagascar (A. Rambaud, *France coloniale*, 405). — Habitation : constructions malaises par l'érection du bâtiment sur des piliers et par la disposition particulière des latrines (E. S. Morse, *Japanese homes and their surroundings*, Boston, 1885; Dooman, 56; Dœnitz, *loc. cit.*; etc. Dans la langue archaïque, les latrines sont appelées *kaha-ya*, « maison de rivière », ce qui semble bien indiquer qu'elles étaient placées sur un cours d'eau : voy. Chamberlain, *Koj.*, Introd., p. xxvii. Rein explique les piliers de la maison japonaise par l'utilité d'avoir, dans un climat humide, un courant d'air entre le plancher et le sol. Cependant, deux passages obscurs du K, 130, 195, semblent parler d'habitations sur pilotis; et le *Yamato Monogatari*, T, VI, part. I, p. 109, nous dit formellement, au x° siècle, que « jadis, les gens demeuraient dans des maisons élevées sur des plateformes qui se prolongeaient sur la rivière Ikouta ». Il est fort possible d'ailleurs que ce système ait été simplement local). — Mobilier : l'oreiller de bois polynésien (voy. A. Réville, II, 22, et cf. d'ailleurs P. Pierret, *Dict. d'arch. égypt.*, p. 127); poteries de forme malaise (Munro, *loc. cit.*, p. 126). — Vêtement : le *sarang* malais (un Chinois le remarque : Parker, *loc. cit.*, p. 42). — Cercueils : *supra*, p. 132, n. 5.

2) Alimentation : après avoir longtemps mangé avec leurs doigts (observations chinoises dans Aston, *Early Jap. Hist.*, p. 54, et Parker, *loc. cit.*, p. 44), les Japonais emploient les baguettes de leurs voisins (K, 60, etc.). — Habitation : on a cru retrouver un souvenir de la tente des tribus nomades dans les passages du K, 130 et du N, I, 112, où il est dit que deux chefs locaux bâtirent pour Djimmou et son frère une salle de banquet reposant « sur un pied unique » ou « sur un seul pilier »; mais le texte du N, en ajoutant que cette construction fut établie sur le bord d'une rivière, donne plutôt raison à Motoori, qui voit dans ce « palais » un édifice surplombant le cours d'eau et appuyé sur un pilotis. Comme détail d'architecture, le *torii* serait d'origine continentale (voir Satow, T, II, p. 104; Chamberlain, dans *Journ. Anthrop. Institute of Great Britain*, 1895, T, XXIII, p. xxxviii, et *Things Jap.*, 407-408; Samuel Tuke, dans *Trans. Jap. Soc.*, vol. IV, part. 2; Aston, dans T, XXVII, part. 4,

instruire en ce qui touche les Japonais primitifs que leurs plus durables monuments, c'est-à-dire leurs tombes, ne portèrent jamais d'inscriptions [1]. D'autre part, les produits moraux de cette antique société, à commencer par le langage, viennent s'opposer à tout système absolu. Le japonais est une langue agglutinante qui, par sa grammaire, se rapproche du coréen et qui peut donc être classée, comme lui, avec le mongol et le mandchou, dans le groupe des langues altaïques [2]; mais, par son vocabulaire, c'est une langue à

p. 153 seq., et *Shinto*, 178, 231-232; Goblet d'Alviella, *La Voie des dieux*, 1906, p. 23). — Vêtement : un Chinois constate que le costume des femmes japonaises rappelle certains vêtements de son pays (Aston, *ibid.*, 54). — Parure : certains des « joyaux courbés » sont faits d'une sorte de jade qu'on ne retrouve pas au Japon (Henry von Siebold, *Notes on Japanese Archeology*, p. 15; Milne, *The Stone Age in Japan*, dans *Journ. Anthrop. Instit. of Gr. Brit.*, vol. X, n° 4; cf. d'ailleurs Aston, *Early Jap. Hist.*, p. 54). — Outils : la charrue japonaise, qui ressemble fort à celle de l'antique Égypte, pourrait être venue du continent (voy. *Things Japanese*, p. 19). — Armes : la flèche sifflante (*supra*, p. 270, n. 1) serait d'origine chinoise (Chamberlain, K, Introd., p. LXIX); Giles dit que ces traits résonnants (« à huit yeux », suivant le N, I, 87) étaient décochés par les bandits comme signal d'attaque; d'après Parker, ce serait une invention des Huns; en tout cas, il semble bien que nous ayons là une importation continentale. — Tombeaux : poteries coréennes (voir *Things Japanese*, 33, et cf. Aston, *Nihongi*, v° « potters »). — Resterait à savoir de quand datent tous ces emprunts; car plusieurs d'entre eux nous apparaissent comme d'époque assez récente, et par conséquent, au point de vue des origines, ils ne présentent pas le même intérêt que les détails de source océanienne, sans doute bien antérieurs.

1. Ai-je besoin de rappeler que les Japonais ne possédaient aucun système d'écriture jusque vers l'an 400 de notre ère, où ils adoptèrent les idéographes chinois? (Contre les prétendus *djindai-modji*, ou « caractères de l'âge des dieux », voir Chamberlain, dans T, X, supp., p. XLIII, dans *Journ. Roy. Asiat. Soc. for Great Britain*, juillet 1883; Aston, dans *Chrysanthemum*, mai 1881, dans *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, juillet 1895, dans T, XXIII, p. 1 seq.; M. Courant, dans T, XXIII, p. 5 seq.; etc...) Mais il est curieux de constater que, même après le ve siècle, la coutume des tombeaux sans inscriptions persiste, sans doute par esprit conservateur.

2. Ressemblances entre le japonais et le coréen dans la conjugaison des verbes; dans le fait que l'adjectif aussi se conjugue, plus complètement d'ailleurs en coréen qu'en japonais; dans l'emploi des particules; etc. (voir Aston, *A comparative study of the Japanese and Korean Languages*, dans *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, New ser., vol. XI, part. 3, et A. H. Lay, *The Study of Korean from the standpoint of a student of Japanese*, 1906, dans T, XXXIV, part. 1,

part, qu'on n'a jamais pu ranger dans aucune famille connue[1]; et ses terminaisons, si riches en voyelles, rappelleraient bien plutôt les idiomes sonores de la région océanienne[2]. La philologie ne peut donc guère nous fournir ici que des renseignements fallacieux[3]; et le caractère douteux de ses conclusions apparaît d'une manière plus évidente encore lorsqu'on réfléchit que la plus étroite parenté entre les langues de deux nations ne prouve nullement l'identité de leurs origines ethniques[4]. Quant aux autres produits moraux de la vieille

p. 49 seq.). Ce caractère agglutinant du japonais le rapproche également des langues dravidiennes de l'Inde méridionale (voy. T, XXV, p. VIII, et cf. H. B. Hulbert, *A Comparative Grammar of the Korean Language and the Dravidian Dialects of Southern India*), du turc (parallèle grammatical par Dooman, dans T, XXV, p. 19-31), du basque, etc... Voir aussi K. Munzinger, *Die Psychologie der Japanischen Sprache*, dans les *Mittheilungen...*, vol. VI, part. 53.

1) M. Aston (*loc. cit.*) a vainement essayé d'établir des points de contact avec le vocabulaire coréen; comme le dit M. Chamberlain (*Things Japanese*, 347), ces connexions sont « scant and shadowy. » Du chinois, les Japonais ont tiré quantité de mots, d'abord quand ils reçurent la civilisation même de la Chine, puis, de nos jours, quand ils jugèrent plus commode de forger avec des mots chinois, comme nous faisons avec des mots grecs, tous les termes techniques qu'exigeait l'adoption de la culture européenne; mais, aux origines, rien de commun entre les deux vocabulaires, et, aujourd'hui même, un Chinois ne peut comprendre un Japonais. Les ressemblances de mots que M. Aston avait cru trouver entre le japonais et les langues aryennes (*Has Japanese an affinity with Aryan languages?*, dans T, II, 199 seq.) me paraissent absolument illusoires. Bref, le seul idiome au monde qui, comme vocabulaire, soit proche parent du japonais, c'est le dialecte des îles Liou-Kiou (voir Chamberlain, *Essay in aid of a grammar and dictionary of the Luchuan Language*, dans T, XXIII, supp., et cf. *A Vocabulary of the most ancient words of the Japanese Language*, par Chamberlain et Ueda, T, XVI, part. 3, p. 225 seq.).

2) L'organe japonais est rebelle aux consonnes finales, qui au contraire terminent la plupart des substantifs coréens. Pour dire « France », un Japonais prononcera « Fourançou ». En revanche, lorsqu'on lit des ouvrages relatifs aux races de l'Océanie, on trouve à chaque page des mots d'allure si japonaise que parfois, d'instinct, on les traduit. Si ces analogies peuvent être fortuites quant au sens, elles n'en indiquent pas moins une certaine parenté physiologique. Je pense donc, avec Satow (T, XXV, p. VIII), et malgré les objections de Dooman (*ibid.*, p. 123), que l'abondance des voyelles rapproche le japonais de ces langues du Sud.

3) J'emprunte cette expression à un grand maître de la philologie japonaise, Sir Ernest Satow (*loc. cit.*, p. VI).

4) Chez nous, les descendants des Francs ne parlent pas une langue germa-

culture japonaise, morale proprement dite, esthétique, bagage intellectuel, les quelques inductions qu'on en pourrait tirer ne résisteraient pas mieux à une critiques crupuleuse[1] ; et le seul élément qui, en dernière analyse, semble pouvoir apporter quelque lumière directrice dans les complexités de ce débat obscur, c'est peut-être la religion, parce que là se trouve l'instrument traditionnel et conservateur par excellence[2].

Voyons donc si le Shinntô ne pourra pas nous donner la clef de ce fameux problème ; et puisque tous les raisonnements abstraits qu'on peut faire à l'heure présente ne conduisent à rien de certain, essayons d'une autre méthode : adressons-nous au peuple japonais lui-même, à la mythologie où survivent ses plus anciennes traditions. Cette mythologie, prise dans son ensemble, apparaît comme un vaste drame dont les tableaux se succèdent avec une certaine unité d'action, mais sans unité de lieu ; tout au contraire, la scène se trouve transportée, à plusieurs reprises et par des sauts brusques, d'un bout à l'autre du monde connu des Japonais primitifs ; et par suite, il est clair que des masses légendaires diverses, correspondant à des groupes sociaux distincts, ont dû se réunir autour d'un centre commun sans perdre tout à

nique, mais un idiome dérivé du latin, ce qui n'implique pourtant pas une origine identique à celle des Italiens, des Portugais ou des Espagnols. Si nous avons une langue latine, ce n'est pas que nous descendions uniquement des Romains : c'est que les Gaulois ont appris très vite la langue supérieure de leurs vainqueurs, et que les Francs à leur tour ont facilement accepté la langue supérieure de leurs vaincus. Qu'on applique ces observations à l'origine, si lointaine, des Japonais, et on verra ce qui peut rester des théories philologiques absolues.

1) Par exemple, les mœurs faciles des Japonais primitifs rappellent bien l'Océanie (voir Chamberlain, *Koj.*, Introd., p. XL seq., Rein, 390, etc., et cf. A. Réville, II, 20, 25 et pass.) ; mais on ne peut fonder de conclusions précises sur un fait d'ordre si général. Leurs tatouages également font songer aux Polynésiens (*supra*, p. 142, n. 2, et cf. A. Réville, II, 67-72, Bordier, 412) ; mais les Emishi aussi se tatouaient (*supra*, ibid.). Les éléments intellectuels apportés par les légendes du dehors perdent leur caractère spécifique en entrant dans un monde nouveau (sur ce point, voir Lang, p. 612-613). Etc...

2) Cf. *supra*, p. 107, n. 2, p. 110, n. 1 et 2, etc.

fait leur marque d'origine. Précisons le mouvement du récit, au point de vue topographique. Au début, le couple créateur descend du Ciel dans l'île d'Ono-ghoro et, presque aussitôt, engendre l'île d'Awadji, c'est-à-dire la grande île qui ferme, à l'est, la Mer Intérieure, entre l'île Principale[1] et l'île de Shikokou; lorsque Izanami meurt, elle est ensevelie à la frontière d'Idzoumo, dans la partie nord-ouest de l'île Principale, et c'est dans Idzoumo encore qu'Izanaghi trouve la sortie des Enfers; mais quand il se purifie ensuite, c'est en Himouka, au sud de Tsoukoushi, l'île de Kioushiou actuelle; et son dernier lieu de repos nous est signalé dans la région du lac Biwa, donc, de nouveau, en pleine île Principale[2]. Cette diversité, jointe aux connaissances géographiques étendues que suppose l'énumération des îles créées par les deux dieux, montre assez que ce premier mythe fut arrangé à une époque où toutes les provinces étaient déjà unies sous la même domination : donc, impossible d'en tirer des conclusions ethnographiques; mais voyons les mythes suivants. Aussitôt après la guerre céleste entre Amatéras et Szannoô, ce dernier inaugure sa carrière terrestre sur les bords de la rivière d'Idzoumo, et c'est dans cette région qu'une longue suite légendaire situe ses aventures et celles de ses descendants, en particulier celles d'Oh-kouni-noushi[3]. Cependant la déesse du Soleil décide de conférer à son petit-fils la souveraineté du Japon, et Oh-kouni-noushi finit par se soumettre; mais, chose curieuse, ce n'est pas à Idzoumo que descend alors le dieu céleste : c'est, contre toute logique, sur un pic de Tsoukoushi, à l'autre extrémité de l'empire; et une autre légende nous montre bientôt un de ses fils, Ho-ouori,

1) Cette île, qu'on appelle souvent à tort Nihon ou Nippon (le « Levant », c. à d. le Japon en général), n'a point de nom populaire en japonais; les noms artificiels Hondo ou Honshiou, qui lui furent appliqués à une époque assez récente, signifient simplement « terre principale ». — La Mer Intérieure, qu'on désigne volontiers par l'expression Séto no outchi (m. à m. « dans les détroits »), n'a pas davantage de nom vulgaire.

2) K, 19, 21, 31, 39, 45.

3) K, 60, 63-65, 66-105.

enseveli auprès du même mont Takatchiho, après cinq cent quatre-vingts ans de séjour dans ce pays[1]. De là, deux petits-enfants de Ho-ouori, à savoir Djimmou et son frère, partent vers l'est, suivant un itinéraire qu'on nous décrit dans tous ses détails[2], et, après la conquête du Yamato, le premier empereur humain est enterré sur le mont Ounébi, une colline de cette province fameuse, qui va demeurer le siège du gouvernement sous une longue lignée de successeurs[3]. Le Yamato et les districts adjacents deviennent donc le centre de la légende, bien que le grand dieu d'Idzoumo se rappelle encore, plus d'une fois, au souvenir des vivants[4]; et Yamato-daké étend au loin, par ses vastes conquêtes à l'ouest comme à l'est, la gloire de ce pays dont il porte le nom[5]. Néanmoins, peu après, un autre groupe de légendes nous montre, de nouveau, la capitale dans Tsoukoushi, d'où s'embarque Djinnghô pour son expédition en Corée[6]; à son retour, du reste, elle remonte au Yamato, où se termine sa carrière[7], et où sera désormais la scène des événements[8]. Que conclure de

1) K, 104, 111 seq., 128.

2) K, 130 seq., et cf. N, I, 110 seq.

3) K, 153, 154, 156, 158, 159, 162, 166, 173, 183, 201 et 226 (en tout, douze empereurs dont les capitales respectives sont toujours situées dans cette région).

4) K, 146, 175 seq., 193 seq. Cf. *supra*, p. 263, n. 2.

5) K, 206 seq., 209 seq.

6) K, 227, 229, 232 seq. Le N, I, 219 suppose que son époux, Tchouaï, aurait eu sa residence dans le Yamato d'abord, puis dans Tsoukoushi, ce qui établirait un lien entre les deux groupes de légendes. Le K, 227 dit simplement que l'empereur « habita le palais de Toyora, à Anato, et aussi le palais de Kashiki, dans Tsoukoushi. » Remarquons cependant que, même d'après cette dernière version, les capitales de Tchouaï ne sont plus, comme celles des premiers conquérants, dans le sud de Kioushiou, mais au nord de cette île : Tsoukoushi, dans un sens restreint, désigne en effet la partie de Kioushiou la plus rapprochée de l'île Principale; et c'est le détroit actuel de Shimonoseki qu'on appelait Anato, « la Porte du Trou », parce que, d'après une vieille tradition recueillie par Motoori (voir Chamberlain, sur K, 208, n. 22), les deux grandes îles avaient été jadis unies par un isthme percé d'une cavité naturelle où les jonques pouvaient passer.

7) K, 235 seq., 240.

8) Si bien que l'expression « Yamato-neko » (*neko*, terme honorifique),

tous ces changements à vue, sinon que la mythologie shinntoïste est un mélange de trois cycles légendaires, dont les centres respectifs furent Idzoumo, le Yamato, Tsoukoushi? Et nos récits, que viennent d'ailleurs appuyer dans une certaine mesure les annales du continent[1], n'indiquent-ils pas clairement, soit qu'Idzoumo fut absorbé par le Yamato[2], puis le Yamato par Tsoukoushi[3], soit qu'Idzoumo et le Yamato furent soumis directement par Tsoukoushi encore[4], mais qu'en tout cas des immigrés établis dans l'île Principale furent peu à peu conquis par des hommes venus du Sud?

Reste à savoir d'où étaient arrivés, d'abord les habitants de l'île Principale, ensuite leurs vainqueurs. Les conditions géographiques désignent tout naturellement, pour les premiers, la Corée[5]. Pour les seconds, elles permettent de sup-

apparue d'abord dans les noms propres de trois successeurs de Djimmou (K, 158, 162, 166, N, I, 146, 147, 148), semble devenir ensuite une sorte de nom commun, comme Pharaon ou César (N, II, 210).

1) Voir Chamberlain, *Kojiki*, Introd., p. LXIV; Aston, *Early japanese History*, pp. 40, 53, 55, etc. — Les derniers travaux archéologiques confirment ces distinctions : voy. en effet Munro, *loc. cit.*, p. 168 et pass.

2) Si l'on ne suppose pas qu'Idzoumo fut d'abord un royaume indépendant, on ne peut guère s'expliquer la place toute particulière qu'il occupe dans la mythologie. Le cycle d'Idzoumo, que nos recueils placent d'ailleurs avant le cycle du Yamato, mentionnait à peine cette dernière province. La déposition d'Oh-kouni-noushi a toutes les apparences d'un récit historique : le vieux chef défend d'abord son royaume, résiste à tous les messages du peuple conquérant; mais finalement, abandonné par ses fils, dont l'un est allé « poursuivre des oiseaux et attraper des poissons », tandis que l'autre se laisse tout de suite effrayer par les envoyés célestes, il faut bien qu'il cède à la force et disparaisse (K, 100-105). Pourtant, en abdiquant sa puissance temporelle sur « le fertile Kitsouki », il s'est réservé un certain rôle religieux (voir N, I, 80, R XXVII, dans Aston, p. 275, et cf. p. 145) : double circonstance qui éclaire ses vengeances posthumes contre les gens du Yamato. Enfin, Yamato-daké est obligé de pacifier encore Idzoumo, tout comme les terres non encore conquises (K, 208-209).

3) D'une part, toute la légende de Djimmou en témoigne; d'autre part, les récits chinois (voy. Chamberlain, *loc. cit.*) disent nettement que *Jih-pên* engloutit le Yamato : or, pour eux, Jih-pên, c'était Tsoukoushi.

4) Hypothèse moins probable. Il est vrai que les documents chinois ne parlent pas d'Idzoumo comme d'un royaume distinct du Yamato; mais cet argument négatif ne saurait prévaloir contre les indices très nets qu'offre le récit indigène.

5) La mythologie encore vient à l'appui de cette induction normale : d'après

poser l'Insulinde, que les Liou-Kiou prolongent, comme un trait d'union direct[1], jusqu'au point du Japon où, d'après nos légendes, le clan divin tomba du ciel[2]. Les plus anciens

une variante significative, Szannoô, banni du ciel, serait descendu d'abord, avec son fils Itakérou, en Corée, puis, ne trouvant pas ce pays à son goût, il aurait passé au Japon pour s'établir enfin dans la province d'Idzoumo (N, I, 57-58, K, 89). Cf. aussi N, I, 169, 225, etc.

1) Non seulement cette longue rangée d'îles s'étend, comme une série d'étapes toutes préparées, de l'extrémité nord-est de Formose aux premiers ilots du Japon méridional, mais l'aspect même des habitants, leur langue, leurs coutumes sont autant de points de contact (voir Satow, *Notes on Loochoo*, dans T, I, p. 1 seq.; R. H. Brunton, *Notes taken during a visit to Okinawa-Shima*, T, IV, p. 66 seq.; Chamberlain, *On the manners and customs of the Loochoans*, T, XXI, p. 271 seq., et *Things Japanese*, 267 seq., 348; cf. aussi Rein, *op. cit.*, 531 seq.; Dooman, *loc. cit.*, p. 123; etc.). Au point de vue linguistique, M. Chamberlain invoque le caractère altaïque commun aux deux idiomes pour soutenir l'origine continentale des conquérants japonais (*Luchuan Language*, p. 8 seq.). Mais une profonde obscurité enveloppe les relations du Japon et des Liou-Kiou jusqu'à la fin du XII[e] siècle, et si l'on constate une parenté entre le japonais archaïque et le dialecte des Liou-Kiou, on ignore quelle langue pouvaient parler les habitants de ces îles au moment de la conquête, plusieurs siècles avant Jésus-Christ. Il est très possible qu'un mouvement ethnique fort ancien, venu du sud par les Liou-Kiou au Japon, ait été suivi plus tard d'un reflux linguistique allant de l'archipel dominant à ces îles subordonnées; et l'hypothèse est d'autant plus vraisemblable que, de nos jours encore, comme le constate M. Chamberlain lui-même (*ibid.*, p. 5 seq.), le dialecte des Liou-Kiou offre, pour chaque idée, une couple de mots, dont l'un, le plus nouveau, est tiré du japonais, tandis que le plus ancien demeure tout à fait étranger à cette langue.

2) K, 111-112. Il est aisé de comprendre pourquoi le fils des dieux descend sur la cime d'une montagne. L'histoire des voyages en Océanie établit ce fait que des étrangers abordant une île sont pris constamment pour des dieux, et qu'on les regarde volontiers comme tombés du ciel (voy. A. Réville, II, 44, les indigènes de Noukahiva, apercevant les premiers navires européens, les croient venus des nuages, avec du tonnerre dans leurs canons; 105-107, Cook tué à Hawaï pour n'avoir rien compris à cette situation; 152, 156, 159, 167; cf. aussi Lubbock, 206, etc.). Cet état d'esprit engendre une croyance solide, que la vanité humaine fait aisément adopter par les conquérants eux-mêmes, et qui devient un mythe précis (voir par ex. H. Spencer, I, 292, 294, n. 1). Conséquence : les notions de mer et de ciel se confondent dans les imaginations; de mystérieux vaisseaux volent à travers les vents aussi bien qu'ils fendent les vagues (*vid. sup.*, p. 189, n. 1, p. 308, n. 5, 6, 7). Mais plus la conception d'une origine céleste se précise dans la tradition (voir par ex. T, XVI, part. 1, p. 60), plus elle se dégage aussi, peu à peu, de l'idée de navigation qui lui avait donné naissance. On en vient donc à la vision légendaire d'un dieu

colons seraient ainsi des Mongols d'Asie[1]; leurs conquérants, des Malais ou des Malayo-polynésiens, amenés sans doute par la grande route du Courant Noir[2]; et ainsi s'expliqueraient les complexités que nous avons observées chez le peuple japonais. Examinons donc si cette hypothèse, fondée sur la topographie même des cycles religieux, va se trouver confirmée ou affaiblie par les autres éléments du problème. En ce qui touche, d'abord, les caractères physiques, elle concilie les deux systèmes en présence : l'immigration continentale aurait fourni la masse de la population; l'immigration malaise, la classe aristocratique; et la proportion même de ces deux éléments ferait comprendre la prédomi-

qui descend tout droit du ciel; et quoi de plus naturel, dès lors, que de le faire atterrir sur un de ces hauts sommets, couverts de nuages, qui semblent si près de la plaine céleste? C'est ainsi que Ninighi arrive, en fendant les nues, sur le pic de Takatchiho (*supra*, p. 306, n. 1 et p. 310, n. 2, 3, 4). — Quant à l'endroit où il bâtit ensuite son palais (K, 112-113, N, I, 70, 73, 87, 90), les commentateurs discutent longuement sur le point de savoir s'il se trouve au sud-est ou au sud-ouest de Kioushiou; mais de pareils détails n'offrent guère d'intérêt dans un récit fabuleux qui ne peut avoir de valeur que comme indication générale; l'important est de constater que, pour la montagne comme pour l'emplacement du palais, nos mythes indiquent le sud de l'île.

1) Non pas des Coréens, mais des Mongols venus de l'Asie centrale par la Corée.

2) L'archipel malais fut le berceau de presque toutes les peuplades répandues dans les îles du Pacifique. C'est de là que partirent, vers le sud-ouest, les étonnantes migrations que la mousson et les courants amenèrent, comme les pierres-ponces du Krakatoa, jusqu'à Madagascar (A. Grandidier, *Hist. de la géogr. de Madagascar*, 1885, etc.; Max Leclerc, *Les peuplades de Madagascar*; Girard de Rialle, *La population de Madagascar*, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XX, p. 180 seq.; E. F. Gautier, *op. cit.*, p. 293 seq., 308,311; etc.). C'est de là aussi que s'élancèrent, vers le sud-est et l'est, les essaims puissants qui, par degrés, peuplèrent toute la Polynésie, de la Nouvelle-Zélande aux Sandwich (voir A. Réville, II, 18, etc.). Comment ne pas admettre qu'une dernière branche de cet immense éventail se soit étendue aussi vers le nord-est, où la portaient les mêmes raisons naturelles, achevant d'envelopper l'océan par la conquête de l'archipel japonais? Tout porte même à croire que, dans l'ordre historique, ce développement dut suivre une marche inverse, et que c'est du côté de leurs si proches voisins que les Malais furent tout d'abord entraînés. En tout cas, que les conquérants aient été des Malais purs ou des Malayo-polynésiens, c'est seulement par une origine océanienne qu'on peut expliquer une bonne moitié des caractères japonais.

nance du type mongol[1]. Les caractères moraux de nos Japonais seraient pareillement élucidés : c'est au sang généreux de la race méridionale qu'ils devraient cette vive et souple intelligence, ce fier esprit guerrier, cet amour joyeux de la nature et de l'art qui font d'eux un peuple unique en Asie[2]. Au point de vue social, la différence des deux races mettrait en pleine lumière l'organisation antique : une immense classe rurale, destinée à rester pour d'innombrables générations dans un état de servage[3], et, très au-dessus d'elle[4], une caste dirigeante subdivisée à son tour suivant des distinctions où se perpétuaient les souvenirs de

1) Thèse d'autant plus vraisemblable que la race japonaise actuelle offre encore deux types bien distincts : d'une part, le type du paysan, avec sa large face ronde, ses gros yeux peu bridés, son nez large et aplati, ses pommettes saillantes, sa large bouche entr'ouverte; d'autre part, le type noble, celui des vieilles estampes qui représentent des acteurs dans leurs rôles épiques, avec le visage ovale, les yeux obliques et fendus, le nez un peu aquilin, les joues moins proéminentes, la bouche plus fine. Or, le premier type est celui qu'on observe le plus souvent dans le nord-est; le second, dans le sud-ouest; et le second est plus rare que le premier.

2) Aujourd'hui même, c'est de Satsouma, au sud-ouest de Kioushiou, que viennent les chefs de la marine et de l'armée; de Tchôshiou, nom chinois de Nagato, la province de l'île Principale la plus rapprochée de Kioushiou encore, que sortent les grands politiques (marquis Ito, comte Ino-oué, etc.); et, sous le nom abrégé de *Sat-Tchô*, ce sont ces deux clans du sud-ouest qui, après avoir restauré le pouvoir impérial, continuent de diriger l'évolution du pays. — D'une manière générale, l'esprit éveillé des Japonais, leur humeur joviale, leur amour des aventures, leur passion pour l'art oratoire, les chants lyriques, les représentations dramatiques, bref, tout l'ensemble de leurs dons et de leurs goûts intellectuels, établit entre eux et les Polynésiens (voy. A. Réville, II, 20, 25, etc.) une connexion qu'on ne retrouve plus lorsqu'on les compare à leurs voisins du continent.

3) Voir D. B. Simmons et J. H. Wigmore, *Notes on Land Tenure and Local Institutions in Old Japan*, dans T, XIX, part. 1, p. 133 seq., 150 seq.; K. Florenz, *Altjapanische Culturzustände*, *loc. cit.*, p. 168 seq. Il eût été bien étrange de ne pas trouver, au Japon comme partout, certaines formes d'esclavage : Chamberlain, qui en avait nié l'existence (*Koj.*, Introd., p. XLI), l'admet aujourd'hui (*Things Japanese*, 347).

4) Observation chinoise, au IIIe siècle : « Quand des hommes de la basse classe rencontrent un homme de qualité, ils quittent la route et se retirent dans l'herbe. Pour lui adresser la parole, ils s'accroupissent ou s'agenouillent, les deux mains sur le sol. » (T, XVI, part. 1, p. 58.)

la conquête[1]. Les produits matériels de cette civilisation, avec leur variété si déconcertante, deviendraient aussi intelligibles : on concevrait pourquoi une construction malaise pouvait être meublée d'ustensiles coréens[2]. Même solution enfin pour les produits moraux. La langue japonaise, en particulier, serait la transformation, très vraisemblable, d'un vieux fonds altaïque, analogue au coréen, qu'auraient parlé les habitants de l'île Principale, et que les guerriers du Sud, moins civilisés, auraient adopté en l'adoucissant suivant leurs propres besoins[3]. Quant aux autres produits moraux, ils seraient également la résultante des deux actions en présence[4]; et le plus important d'entre eux, c'est-à-dire la religion, serait une combinaison toute naturelle des croyances et légendes locales, groupées autour de la tradition maîtresse des conquérants, puis augmentées encore de développements

1) La liste des noms de famille (*Séishi-rokou* ou *Shôdji-rokou*), dressée un siècle après la rédaction de nos mythes, nous donne à cet égard une classification d'autant plus intéressante qu'elle est tout à fait précise. On y distingue nettement : 1° les *kôbetsou*, familles impériales qui font remonter leur origine à la déesse de Soleil, et qui apparaissent d'abord dans les ouvrages historiques comme apparentées à Djimmou; 2° les *shimmbetsou*, nobles de sang divin, qui se subdivisent eux-mêmes en *tennshinn* (dieux célestes), descendants des immigrants venus du sud avec Djimmou, et en *tchiki* (dieux terrestres), descendants des chefs locaux qu'il rencontra dans le Yamato; 3° les *bambetsou* ou *banzokou*, descendants des immigrants arrivés, à diverses époques, de la Corée et de la Chine. (Pour la correspondance de cette classification avec les *kabané*, voir Florenz, *loc. cit.*, p. 166 seq., 171 seq.).

2) La tradition se maintient bien plus longtemps pour l'architecture que pour les objets mobiliers. C'est ainsi que les temples shinntoïstes, où entrèrent pourtant maintes choses étrangères, sont encore bâtis, de nos jours, sur le modèle de la hutte primitive (voir description détaillée dans Satow, *The Shinto Temples of Isé*, T, II, 106 seq.). Les « deux grands Palais divins », éternellement reconstruits sur le même plan invariable, ont gardé, à travers ce renouvellement perpétuel des matériaux, la pureté du type ancien (cf. en Babylonie : C. Fossey, *Rev. d'hist. des rel.*, t. XLIX, p. 429).

3) Il n'est pas nécessaire d'aller bien loin pour trouver dans l'histoire un phénomène de ce genre : en Chine, les conquérants mandchous apprirent le chinois, en le prononçant à leur manière; d'où le dialecte de Pékin.

4) Pour la morale, notamment, il semble bien que l'antique distinction des *ama-tsou-tsoumi* (péchés célestes) et des *kouni-tsou-tsoumi* (péchés terrestres) se rattache à cette diversité d'origines (voir R X, 60-61).

spontanés pendant leur séjour dans l'archipel même ; par où l'on s'expliquerait pourquoi le Shinntô contient, outre ses traits universels, certaines idées continentales, en même temps que les conceptions océaniennes dominent, comme nous l'avons vu à maintes reprises et comme nous le verrons encore, dans les mythes aussi bien que dans le culte public[1]. Ainsi, en supposant un ancien peuple mongol submergé par une vague océanienne, tout s'éclaire, et les questions que laissaient obscures les partisans d'une origine toute mongole ou toute malaise se résolvent d'elles-mêmes par la conciliation de ces deux systèmes absolus[2]. Simple hypothèse, d'ailleurs : mais l'histoire est faite de conjectures : et lorsqu'une théorie, appuyée sur un large corps de traditions, aide à

1) Nombre de mythes japonais présentent un caractère trop universel pour qu'on en puisse tirer des indices ethnographiques. L'étude comparée des religions primitives détruit les conclusions étroites des philologues qui voyaient l'influence chinoise dans tous les cas où ils apercevaient un rapport entre un mythe japonais et un mythe chinois ; il ne serait pas moins exagéré d'affirmer une influence océanienne toutes les fois qu'on découvre de pareilles ressemblances entre un mythe japonais et un mythe polynésien ; car, non plus que les langues, les légendes ne peuvent prouver la parenté absolue des races, et l'unité foncière de l'esprit humain, qui fait s'épanouir partout les mêmes croyances spontanées, les voyages des marchands, qui colportent des contes aux pays les plus éloignés, les mille incidents ignorés qui peuvent unir aussi aisément les hommes par les chemins de la mer que par les grandes voies continentales, montrent suffisamment qu'il n'y a point de limites à la puissance de diffusion d'un récit. Il n'en reste pas moins que, prises par grandes masses, les mythologies acquièrent un sens que leurs détails n'avaient pas. La légende du singe et de la tortue est la même au Japon qu'aux Philippines et à Java (Kern, *Rev. d'hist. des religions*, XX, 208) : concordance curieuse, mais dont on ne saurait tirer évidemment aucune conclusion précise quant à l'origine malaise des Japonais. En revanche, quand nous constatons que nos légendes d'Idzoumo, manifestement relatives à un peuple d'agriculteurs, contiennent en même temps des allusions caractéristiques à la Corée (N, I, 57, etc.), et qu'aussitôt après le cycle de Tsoukoushi se trouve rempli d'histoires océaniennes (K, 114-129), point de départ de toute l'epopée des conquérants, n'avons-nous pas là de sérieux indices quant aux directions d'où étaient venus les groupes d'hommes qui conservèrent ces légendes ? Or, ce qu'indique déjà l'histoire des dieux du Shinntô sera confirmé encore par la nature de leur culte.

2) Par exemple, M. Chamberlain, qui admet l'origine mongole (I, XXIII, supp., p. 8), est bien obligé d'avouer que, dans ces conditions, la langue japonaise reste inexplicable (*Things Japanese*, 347).

élucider tous les points qui s'y rattachent, peut-être approche-t-elle bien près de la vérité.

La mythologie du Shinntô nous fournit donc, par sa topographie générale, par ses indications sur la mêlée des anciennes tribus, par les caractères mêmes du trésor religieux qu'elle livre à la science comparative, une solution probable et rationnelle du problème le plus abstrus qu'ait soulevé l'histoire japonaise. A partir du moment où les divers courants légendaires se trouvent canalisés dans le Yamato, ils ne présentent plus le même intérêt. Pourtant, le règne d'Ohdjinn[1], fils de Djinnghô, contient encore, sous forme de récits fabuleux, de précieux renseignements sur les débuts de cette influence continentale[2] qui, trois siècles plus tard, avec l'introduction du bouddhisme, devait transformer toute la civilisation du pays. Mais sous le successeur d'Ohdjinn lui-même, Ninntokou[3], le merveilleux est déjà plus rare dans nos annales, et sous l'empereur suivant, Ritchiou[4], on voit paraître enfin des historiographes[5]. Désormais, cette légende de la classe conquérante qui constituait la ligne directrice des mythes s'infléchit tout à fait dans le domaine positif : l'épopée des héros divins reste dans

1) Intermédiaire entre le règne de Djinnghô, au IIIe siècle, et celui de Ninntokou, qui remplit le IVe siècle. L'examen des annales chinoises amène M. Aston à cette conclusion qu'il y eut bien une impératrice japonaise au IIIe siècle, mais qu'il est très peu probable qu'elle ait conquis la Corée (*Early Jap. Hist.*, 48 seq., 73); cependant, les annales coréennes que cite M. Aston lui-même (p. 61) peuvent laisser à penser que, si la vanité japonaise exagéra cette conquête, l'amour-propre coréen, d'autre part, tendit à diminuer l'importance des incursions réelles et fréquentes qui eurent lieu vers ce moment.

2) Voir K, 252, 253, 258, etc. Cf. aussi le R XI (dans Aston, 305).

3) 313-399, d'après la chronologie oficielle.

4) 400-405, suivant cette même chronologie. Mais ce n'est guère qu'un siècle plus tard, vers l'an 500, que les dates seront généralement exactes.

5) N, I, 307, qui attribue le fait à l'an 403. Ces historiographes (*foubito*) furent surtout des rapporteurs chargés de noter les choses extraordinaires qui pouvaient se passer ou se raconter dans les provinces ; mais ils n'en conservèrent pas moins le souvenir de faits intéressants au point de vue psychologique, et leur existence même permet de supposer que la cour avait déjà ses archivistes (voir d'ailleurs Aston, *Nihongi*, p. XII).

les hauteurs du passé, et la chronique nouvelle n'est plus que l'histoire des hommes.

6. La vie des dieux.

La mythologie ne nous renseigne pas seulement sur l'histoire des Japonais primitifs : elle nous fait connaître aussi leur culture. Les grands cycles légendaires nous montraient l'évolution générale du peuple, la mêlée des tribus qui s'unirent pour le former, la naissance et l'organisation de l'empire : les détails de ces mythes viennent à leur tour éclairer les aspects plus intimes de la civilisation nationale. La vie des dieux nous peint toute l'existence matérielle, sociale et morale des conquérants.

Au point de vue matériel, d'abord, nous voyons se dégager les premiers linéaments de l'économie politique japonaise. Nous observons comment les anciens Japonais avaient su répondre aux besoins essentiels de l'alimentation[1], de l'habitation[2], du vêtement[3], aux besoins non moins primitifs

1) Aliments d'origine minérale : l'eau (K, 75, etc.), jusqu'à l'introduction du thé au IXe siècle, le sel (K, 120), qui révèle toujours un peuple agricole et sédentaire ; d'origine végétale : le riz surtout, puis d'autres céréales, certains légumes, quelques fruits, et, comme boisson, le saké (*vid. sup.*, p. 133-134 et pass.); d'origine animale : le poisson, et le gibier, qui ne devait être interdit que par le bouddhisme (p. 143, 165). Cuisine des dieux : K, 105.

2) Maisons, palais et temples pareillement bâtis sur le modèle commun de la hutte primitive (voir Satow, T. II, p. 106 seq., IX, part. 2, p. 191, et Chamberlain, *Things Jap.*, p. 40) ; en outre, habitations souterraines (ci-dessus, p. 335, n. 3), et aquatiques (p. 313, n. 1) ; le tout, groupé parfois en villages, mais plutôt en petits hameaux espacés (voy. Chamberlain, *Koj.*, Introd., p. xxvi). Mobilier : nattes (K, 149, 212, 288, 300, et cf. *supra*, p. 184) ; coussins (K, 122, 212, N, I, 99, 102, etc.) ; tables (qui, à l'encontre de ce que dit Chamberlain, *Koj.*, Introd., p. xxx, semblent bien avoir servi pour manger : cf. en effet, d'une part, N, I, 82, 84, 102, d'autre part observations [illegible] dans T, XVI, part. 1, p. 54 ; etc.) ; bâtiment spécial pour les trésors (K, 73, 125). Pour les maisons, cavernes, etc., dans le Ciel, voir K, 54, 105, et pass.

3) Costume très complet, tissé avec les fibres du chanvre ou de l'écorce de

de la lutte[1], de la parure[2], aux besoins plus raffinés déjà qui concernent la santé[3], les moyens de communication[4], le développement moral sous toutes ses formes[5], les jeux[6]; comment, pour obtenir les objets destinés à satisfaire ces besoins, ils pratiquaient les industries extractives[7], l'in-

mûrier, coloré par frottement avec de la garance et autres plantes tinctoriales (K, 79 et cf. Chamberlain, *loc. cit.*, p. xxx; voir aussi *supra*, p. 95, n. 2, et p. 143, n. 3).

1) Armes variées : arcs (K, 46, 74, 94, 96, 112, etc.), avec garde en cuir pour protéger l'avant-bras (le *tomo*, K, 46, 228, N, I, 34, 36, 87, 254), carquois (K, 46, 112, N, I, 34, 36, etc.), et flèches empennées (K, 73, 94, 96, 307), à pointes en os, puis en fer et même en cuivre (renseignements chinois T, XVI, part. 1, p. 54 et 57, XXII, part. 1, p. 42, et cf K, 298), à trous sifflants (*supra*, p. 343, n. 2); maillets de pierre (K, 112, 142, N, I, 123, 124, 240) ou de bois (N, I, 194); sabres (K, 32, 37, 63, 74, 101, etc.); lances (K, 18, 76, 77, 210, etc.); boucliers (K, 82, 132, 144, 176, N, I, 81 et pass.). Lieux fortifiés par des palissades (K, 188, N, I, 172, 364, et cf. observation chinoise dans T, XVI, part. 1, p. 54).

2) Colliers, bracelets, ornements de tête : K, 43, 47 seq., 55 seq., etc. (*supra*, p. 64, 65, 66, 68, 89, 216, etc.). Miroirs : K, 55 seq., 109, 261, etc., N, I, 20, 43, 47, 49, 76, 83, 168, 185, etc.

3) *Vid. sup.*, p. 111, n. 2, p. 135, 163.

4) Routes, mal entretenues (K, 100, 254, etc., et cf. description chinoise du IIIe siècle, dans T, XVI, part. 1, p. 56). Navigation sur mer, sur les lacs et les étangs, sur quelques rivières (K, 121, 131, etc.). Barques, avec avirons et peut-être un gouvernail (K, 218, 232, etc., et voir Chamberlain, *loc. cit.*, p. xxv, n. 23). Usage du cheval, pour le monter, mais non pour traîner des véhicules (R I, 114, et cf. aussi T, IV, part. 2, p. 409).

5) Instruction : en attendant l'écriture, ils paraissent avoir eu recours aux entailles sur le bois et aux cordes nouées (voy. en effet *Ma Twan-Lin*, *loc. cit.*, p. 43, et cf. les cordes nouées de l'ancienne Chine et les « quipos » péruviens). Art : les cylindres et figurines de terre cuite (*vid. sup.*, p. 144, n. 1). Religion : amulettes et fétiches, objets du culte (*supra*, p. 207 seq. et pass.).

6) Lutte (violente comme le pancrace grec, et qui, par ses coups de pieds, rappelle la savate française : voir le récit du N, I, 173, où triomphe Nomi no Soukouné, qui deviendra le dieu des lutteurs); jeu du ballon (qui n'apparaît cependant que dans le N, II, 185); combats de coqs (N, I, 348); danses profanes (K, 328, N, I, 318, 381, 382, etc., notamment une danse de guerre, N, II, 388); musique, avec instruments primitifs (K, 58, 229, et cf. Aston, *Shinto*, p. 238); etc...

7) Pêche : hameçons, filets (K, 101, 105, 119, 131, 234, N, I, 92, etc.). Chasse : arcs et flèches (K, 94, 101, 119, etc.), pièges (N, I, 130). Cueillette des fruits spontanés (K, 36, 37, 73). Abatage des bois (N, II, 147, R VIII, 193-194). Exploitation des mines et carrières (K, 54-55).

dustrie agricole[1], les industries manufacturières[2] avec un système familial tendant vers le type corporatif[3], l'industrie commerciale[4], l'industrie des transports[5]; comment ils inauguraient la division du travail par la répartition

1) *Vid. sup.*, p. 311, n. 9. Remarquons qu'à Madagascar, où se retrouvent d'ailleurs les deux systèmes naturels de culture du riz, en montagne et en marais, la légende le fait aussi répandre les premiers grains de cette antique céréale par une divinité descendue du ciel sur le sommet d'une montagne (E. F. Gautier, *op. cit.*, p. 356-357, et cf. *sup.*, p. 306, n. 1). Pour l'élevage, voir ci-dessus, p. 165.

2) Pour l'alimentation, fabrication du saké (K, 238-239, 253). Pour l'habitation, industrie du bâtiment (N, I, 58, 80, R VIII, 194). Pour le vêtement, tissage (*vid. sup.*, p. 90, *infra*, p. 359, n. 1 et cf. observation chinoise dans T, XVI, part. 1, p. 54). Pour la guerre, armurerie (N, I, 81). Pour la parure, joaillerie, miroiterie (K, 55, 190). Pour les communications, constructions navales (N, I, 58, II, 147). — En ce qui touche spécialement le travail du cuivre et du bronze, voir Anderson, dans le *Handbook*, Introd., p. 109 seq.; Rein, *Industries of Japan*, pp. 136, 138; W. Gowland, *Art of Casting bronze in Japan*, dans *Journ. Soc. of Arts*, mai 1895, et *Japanese Metallurgy*, dans *Journ. Soc. of Chemical Industry*, juin 1896; Aston, *Nihongi*, II, p. 414; Chamberlain, *Things Jap.*, p. 277 seq.; Munro, *loc. cit.*, p. 6 et pass.; etc. — Outils mentionnés dans nos textes : la bêche (K, 320, R VIII, 193), la faucille (K, 215), la hache (N, II, 14, 73, 420, R VIII, 193), le coin (K, 71), la navette (K, 54, etc.). Cf. les objets trouvés dans les fouilles (Munro, *loc. cit.*, pp. 18 sq. et pass.).

3) Voir ci-dessus, p. 280.

4) La « place du marché » du Ciel (N, I, 46, 81) a naturellement sa contre-partie sur la terre (outre le commerce de village, foires provinciales notées par un voyageur chinois ; T, XVI, part. 1, p. 58). Evolution des échanges : le troc primitif (K, 119, et cf. T, *loc. cit.*), puis l'emploi de pièces d'étoffe, de chanvre surtout, comme étalon des valeurs (N, I, 89, II, 222), en attendant la monnaie métallique (N, I, 391, II, 34, 360, 372, 414).

5) Pratiquée plutôt par voie de mer que par voie terrestre, comme il était naturel dans un pays à la fois maritime et montagneux. Cette navigation était d'ailleurs assez avancée : Chamberlain, qui ne voit dans les plus anciennes parties de nos recueils que l'emploi miraculeux de « paniers imperméables à l'eau et dépourvus de rames » (*loc. cit.*, p. xxv), semble oublier les « solides bateaux de camphrier » qui apparaissent dès le début des légendes (K, 28, etc.), expliquant d'avance les incursions ultérieures sur les côtes coréennes ; et d'ailleurs, ces fameux « paniers sans interstices » (K, 121, N, I, 93, 96, etc.) ne seraient-ils pas un souvenir des radeaux en roseaux que certaines peuplades océaniennes employaient à l'origine, avant de creuser, comme les Japonais aussi, leurs pirogues dans des troncs d'arbres ? (voir E. F. Gautier, *Madagascar*, p. 364, et cf. *supra*, p. 251, n. 1, et p. 264, n. 2).

des tâches domestiques[1] et par la distinction des métiers[2]; comment, en un mot, ils ébauchaient peu à peu cette économie nationale, encore si rudimentaire, qui n'en devait pas moins, quelques siècles plus tard, devancer l'Europe dans l'adoption de la lettre de change, du chèque, de l'escompte, des modes de crédit les plus ingénieux, supporter sans fléchir, pendant plus de deux siècles, un régime protectionniste absolu, et aboutir enfin, quand l'empire fut ouvert, au grand essor de l'heure présente[3]. Mais laissons cette vie matérielle pour en venir à la vie sociale, qui offre des traits plus originaux.

Dans ce nouveau domaine, qui d'ailleurs est si proche du précédent[4], nous trouvons des coutumes d'autant plus intéressantes que, d'ordinaire, l'élément religieux s'y unit étroitement au caractère juridique. Observons d'abord le droit privé et, sans revenir sur la condition des personnes, libres ou esclaves[5], commençons par examiner la constitution de la famille. Nous avons vu que les Japonais primitifs admettaient la polygamie[6]. Nous savons aussi que les conditions du

1) Tandis que les hommes chassent et pêchent, les femmes s'occupent surtout à tisser les vêtements de la famille (K, 53, 99, 107, où intervient la déesse Yorodzou-hata, « Myriade de métiers », N, I, 41, 45, 75, 90, 291, etc...); la culture paraît être un travail commun aux deux sexes (K, 52, N, I, 40, 47, 48).

2) Voir par ex. N, I, 81, qui, dans une seule phrase, distingue les chapeliers, les fabricants de boucliers, les forgerons, les préparateurs de fibres végétales et les joailliers. Cf. aussi K, 55, etc. — Cette division des travaux humains est sans doute l'origine de la conception religieuse qui attribue des domaines spéciaux aux dieux eux-mêmes, depuis les départements de la nature jusqu'aux diverses parties de la maison (*vid. sup.*, p. 177-178, 182, et cf. A. Réville, II, 197, Lang, 348, 437, Taylor, *New-Zealand*, 108).

3) Voir *La civilisation japonaise*, leç. d'ouv. Sorbonne, p. 15 seq.

4) Par exemple, la propreté, qui, chez les Japonais, est un besoin matériel, devient la source de plusieurs coutumes sociales, en même temps qu'un rite religieux et un principe moral essentiel.

5) Voir ci-dessus, p. 352, n. 3. Cf. aussi N, I, 71, 209, 356, II, 48, 64, 73, 74, 82, 87, 93, 100, 113, 115, etc...

6) *Supra*, p. 138, n. 2. Un observateur chinois raconte que, chez eux, « tous les hommes de haut rang ont quatre ou cinq femmes; les autres, deux ou trois. » (T, XVI, part. 1, p. 51).

mariage étaient très larges à l'époque historique[1]. Les formes de ce contrat surtout, telles qu'on peut les distinguer sous le mythe du premier couple[2], sont curieuses à étudier. On y reconnaît, sans étonnement, ce fameux rite magique de la circumambulation[3] qui, dans le *pradakchina* hindou comme en tant d'usages pareils, repose sur un principe solaire[4], confirmé justement par d'autres passages de nos recueils[5]. On

1) *Supra*, p. 139, n. 1. Voir aussi Satow, T, III, app., pp. 14, 25; Chamberlain, *Koj.*, Introd., p. xxxviii; Aston, *Shinto*, 64, 91, 250, 305. N'aurions-nous pas un vestige d'exogamie dans la variante du N. I, 30, où Izanami defend à Izanaghi de la regarder parce qu'ils sont du même *oudji*? (*ougara*, dit la glose en kana). Cf., chez les Malais, un état de transition analogue à celui que nous avons observé chez les anciens Japonais (G. A. Wilken, analysé dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XVIII, p. 114, t. XXII, p. 171, t. XXIII, p. 391), et pour le passage de l'inceste primitif à sa prohibition générale, E. Durkheim, *Année sociologique*, vol. 1.

2) *Vid. sup.*, p. 171, n. 4, et p. 251, n. 4.

3) K, 20 seq., N. I, 12 seq.; et cf. N, II, 259, R II, 423. (L'idée essentielle du rite est exprimée par le verbe *megurou*, « tourner autour » d'un objet.)

4) Voir Goblet d'Alviella, *Moulins à prières, roues magiques et circumambulations*, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXV, p. 117 seq., t. XXXVI, p. 154; William Simpson, *The Buddhist Praying-wheel*, p. 285; Jevons, *Introd. to Religion*, p. 210; etc.

5) Cf. *supra*, p. 275, n. 4 : la défense de marcher contre le soleil. M. Aston pense que le Shinntô contient bien cette interdiction fondamentale, mais non pas la circumambulation qui en dérive, et qui devrait entraîner la marche des personnages dans une direction invariable, leur côté droit tourné contre l'objet central (*op. cit.*, p. 240, et cf. pp. 90, 157, 312, 321). Il est exact que, dans le *pradakchina* brahmanique et bouddhique, le mouvement doit s'opérer, en principe, dans le sens des aiguilles d'une montre; mais cette règle comporte des exceptions, au moins apparentes, dans certains rites magiques ou funéraires qui font tourner l'officiant d'abord de droite à gauche, puis de gauche à droite (Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, t. XXXV, p. 119, V. Henry, *op. cit.*, p. 202, E. Aymonier, *Le Cambodge*, I. p. 47, etc.); et le récit japonais, où se combinent aussi les deux mouvements, apparaît bien comme un vestige matériel de quelque procédure analogue, dont les Japonais du VIII[e] siècle ne savaient plus les raisons. Remarquons qu'en ce qui touche l'interdiction même d'aller contre le soleil, [illegible] se contredisent (*vid. sup.*, loc. cit.), et que la même confusion se retrouve précisément pour la cérémonie du mariage, dans les versions du K, 20 et du N, 12, 16, où c'est tantôt l'homme, tantôt la femme qui doit s'avancer de gauche à droite. Si l'on rapproche ces deux incohérences l'une de l'autre, n'en devra-t-on pas conclure que l'erreur sur le principe se reflète dans son application, et [illegible] l'opposer la règle solaire

constate aussi que, conformément aux idées de pureté qui inspirent tout le shinntoïsme, les jeunes époux se retiraient, pour la consommation du mariage, dans une hutte nuptiale particulière[1]. D'autres coutumes encore pourraient se rattacher à cette même notion ou à des sentiments analogues[2]. Enfin, notre légende, où tout est compromis un instant parce qu'Izanami « a parlé la première », nous aide à apprécier la condition de la femme dans le Japon primitif[3]. L'état d'infériorité que ce texte implique était d'ailleurs très relatif :

au rite matrimonial, on doit voir dans l'ambiguïté du second une conséquence normale de l'incertitude qui planait sur la première?

1) La *fouséya*, K, 19, N, I, 12, 14 (maison érigée par Izanaghi et Izanami à leur arrivée dans l'île d'Onoghoro), ou encore K, 64, N, I, 54 (palais de nuages de Szannoô). Cf. aussi, pour l'époque humaine, N, I, 400; et le Manyôshiou, vol. III, part. 2 (p. 35 de l'éd. Riakoughé réimp. en 1901). On craignait évidemment de contaminer l'habitation ordinaire.

2) Par exemple, en 646, on nous signale l'abus des amendes expiatoires imposées aux nouveaux époux (N, I, 220-221); l'emploi du mot *haraï* semble bien indiquer l'origine religieuse de cette pratique; et plus tard, un commentateur nous décrit, sous ce même nom, une coutume significative : au cours du premier mois de l'année qui suivait un mariage, les amis du jeune homme envahissaient sa demeure, avec des seaux d'eau, et aspergeaient sans merci leur camarade. — Autres usages connexes : *supra*, p. 174, n. 3 (et cf. *Rev. d'hist. des religions*, t. XIII, p. 40); p. 271, n. 1; Parker, *loc. cit.*, p. 44 (franchir le feu, comme en Chine); etc. — M. Aston soutient que le mariage n'eut jamais, au Japon, un caractère religieux (*op. cit.*, pp. 91, 249). Il est bien certain que, dans les temps modernes, ce simple fait social n'a été regardé ni comme un acte sacré, ni même comme un contrat d'ordre public, mais comme une convention purement domestique (car, jusqu'aux formalités introduites par le nouveau Code civil, le beau-père se contentait d'envoyer une notification à la mairie, pour que le nom de sa fille fût transféré sur le registre du domicile de l'époux). Mais, sans parler même des divinités protectrices du lien conjugal, que mentionne M. Aston lui-même (pp. 66, 249), les rites de circumambulation, d'isolement, de purification que nous venons d'observer n'indiquent-ils pas une origine religieuse?

3) K, 20-21 (*sup.*, p. 251, n. 4). Dans la version du N, la supériorité de l'homme est indiquée d'une manière plus nette, et même un peu rude : « Lorsqu'ils se rencontrèrent à un côté (du pilier), la divinité femelle parla la première et dit : « Oh! chose délicieuse! J'ai rencontré un beau jeune homme. » Le dieu mâle fut mécontent, et dit : « Je suis homme, et, en vertu de mon droit, j'aurais dû parler le premier. Pourquoi donc au contraire, toi, une femme, as-tu parlé la première? C'était de mauvais augure. Tournons de nouveau. » (N, I, 13, et cf. 15, 16, 17-18). Pour des prohibitions analogues, voir notamment *Rev. d'hist. des religions*, t. XIII, p. 39.

d'autres passages, en effet, nous montrent qu'à cette époque, c'est-à-dire bien des siècles avant le règne, au moins apparent, des principes chinois en cette matière[1], la femme japonaise occupait une situation élevée, soit dans la vie privée[2], soit même dans la vie publique[3]. Il est vrai qu'au cours du mariage, si la femme gardait sa fidélité[4], l'homme avait

1) Ces principes, codifiés surtout dans l'*Onna Daïgakou* (la Grande Ecole des femmes), du moraliste Kaïbara Ekikenn (1630-1714), ont contribué à former la Japonaise actuelle des hautes classes, c'est-à-dire le type féminin le plus parfait qu'on puisse concevoir ; mais cette éducation, fondée en Chine sur le mépris de la femme, repose plutôt, au Japon, sur un juste sentiment de ce que doit être l'harmonie conjugale ; la nuance apparaît lorsqu'on a l'occasion, très rare pour un Européen, d'observer les Japonais, non dans les rapports sociaux où ils gardent toujours une attitude théâtrale, mais dans l'intimité de la famille, aux heures où le mari consulte sa femme : et on constate alors que les vieilles mœurs indigènes ont, malgré tout, survécu jusqu'à nos jours. (Pour l'*Onna Daïgakou*, voir Chamberlain, *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, X, part. 3, et *Things Jap.*, p. 426 seq., ou R. Lange, *Mittheil. des Seminars fur Orientalische Sprachen*, vol. I, Berlin, 1898.)

2) Divers épisodes prouvent que, loin de se trouver dans un état de sujétion absolu vis-à-vis de ses parents mâles, elle pouvait se conduire avec une assez grande liberté : voir K, 69, 330, N, I, 329-330, 399 seq., etc. Sans sortir du mariage, certains textes sembleraient indiquer que le père de l'épouse faisait à l'époux des cadeaux à l'occasion des noces : nous aurions alors une espèce de dot, avec les conditions d'indépendance et de dignité dont ce système est l'indice ordinaire (récits du K, 116, 122, où M. Chamberlain comprend ainsi les « marchandises offertes sur cent tables » par le dieu de la Grande montagne à Szannoô ou par le dieu des Mers à Ho-ouori ; voir cependant le N, I, 84, qui fait allusion plutôt à un banquet de bienvenue ; et cf. aussi le N, I, 301). Remarquons enfin que « le nom d'un enfant doit lui être donné par sa mère » (K, 190, et cf. N, I, 104).

3) En dehors même d'Amatéras, qui dirige toute la politique céleste, l'audacieuse Oudzoumé tient certes bien sa place dans l'assemblée des dieux (K, 58, 108, où on l'envoie comme ambassadrice, parce que, si elle est « un être féminin délicat », elle est aussi « une divinité qui conquiert les dieux en les affrontant ») ; dans le mythe de Djimmou, on rencontre une femme qui joue le rôle de chef local (N, I, 194) ; c'est une héroïne, Djinnghô, qui envahit la Corée ; et l'histoire japonaise comptera encore plus d'une impératrice (cf. d'ailleurs *supra*, p. 63, n. 3). Vers l'an 1000, à la cour de Kiôto, les dames d'honneur tiendront tête aux courtisans, et ce sont des femmes d'esprit qui composeront alors les principaux chefs-d'œuvre de la littérature japonaise.

4) L'adultère de la femme existe (N, II, 221, décret de l'an 646 où l'empereur Kôtokou, se défiant de la jalousie masculine, exige que le mari ait à l'appui de sa plainte les déclarations de trois témoins) ; mais en somme, le cas n'apparaît presque jamais dans nos textes (dans une curieuse histoire du N, I, 301, c'est sans

des allures plus libres[1]; et cependant, ne faut-il pas tenir compte de la charmante coutume qu'avaient les époux, au moment où l'un d'eux partait pour quelque voyage, de se faire mutuellement, à leur ceinture peut-être, un nœud que seule devait détruire la main qui l'avait formé[2]? Quant au divorce, il était sans doute assez fréquent, plutôt en raison de l'inconstance des maris que de la jalousie des femmes[3]; et nous avons vu que pour cette dissolution du lien conjugal,

le savoir qu'une princesse trompe son époux); en sorte qu'on peut prévoir déjà l'état de choses actuel, où l'adultère féminin est inconnu dans toute la classe élevée.

1) *Vid. sup.*, p. 138, n. 2.

2) L'empereur Souïninn, abandonné par sa femme, cherche à la retenir : « Qui dénouera, lui fait-il dire par un messager, la fraîche cordelette que tu as liée ? » (K, 190; et cf. les poésies analogues du *Manyôshiou* que cite Chamberlain, *in loco*). Le texte porte : *midzou no ouo-himo*, que Chamberlain traduit par « fresh small pendant » ; et pour lui, comme pour les commentateurs indigènes, cette expression désigne la ceinture intérieure qui, chez l'homme comme chez la femme, retenait le vêtement de dessous. Mais d'autre part, dans l'Inde, on trouve une coutume magique qui peut donner à réfléchir sur ce point : chaque époux, au moment des adieux, prend trois fils de chanvre, en tresse une petite corde et l'attache au bras de l'autre en manière de bracelet (observation du prince Henri d'Orléans, dans l'Assam, expliquée par V. Henry, *op. cit.*, p. 126-127). Je me suis donc demandé si notre récit ne contiendrait pas une survivance du même usage. Or, au point de vue philologique, le texte viendrait plutôt à l'appui de cette nouvelle interprétation. Le mot *midzou*, frais, joli, est sans intérêt; mais *ouo* peut se traduire aussi bien par « chanvre » que par « petit » (l'idéogramme choisi par le compilateur n'a guère d'importance); et *himo* veut dire, tout simplement, « tresse, cordelette ». Il est donc fort possible que les documents archaïques aient employé une expression dont le sens précis, déjà perdu au VIIIe siècle, serait celui du vieux rite de l'Assam.

3) La jalousie, en effet, ne s'accorde guère avec la polygamie. Cependant, nos récits nous montrent des héroïnes qui ne supportent guère l'infidélité de leur époux (*sup.*, p. 262, n. 2, p. 270, n. 1, *in fine*, etc.); et peut-être ce sentiment fut-il plus développé à l'époque primitive, alors que le système polygame était compensé par l'indépendance de la femme japonaise, que dans les temps modernes, où la monogamie dominait, mais où les enseignements chinois avaient fait de la jalousie une des « cinq maladies » du caractère féminin. Le dernier terme de cette évolution se trouve dans la législation actuelle : d'après les Codes en vigueur, si l'adultère de la femme est une cause de divorce pour le mari, l'adultère du mari n'est en aucun cas une cause de divorce pour la femme (*Code civil*, art. 813); et tandis que l'adultère de la femme est passible d'un emprisonnement de six mois à deux ans, l'adultère du mari ne comporte aucune peine (*Code pénal*, art. 353).

comme pour sa formation, il y avait des formules consacrées[1]. Des conjoints, passons aux enfants. Si le mariage était regardé comme entraînant une certaine souillure, à plus forte raison devait-il en être ainsi de l'accouchement[2]. De nombreuses légendes nous disent, en effet, qu'ici encore il fallait une cabane spéciale[3] : coutume qui devait se perpétuer, dans l'île de Hatchidjô, jusqu'aux premières années du régime actuel[4]. Le même esprit de propreté se manifestait ensuite dans les soins donnés à l'enfant[5]. Les Japonais ne semblent pas avoir connu la couvade, bien qu'on la retrouve chez les Aïnous[6]. En revanche, la toute-puissance paternelle, révélée notamment par l'abandon probable des nouveau-nés mal venus[7] et par l'obéissance absolue des fils[8], rappelle assez

1) Cf. *supra*, p. 239, n. 2, p. 320, n. 6.

2) C'est l'idée générale de l'impureté de la femme, soit lors de sa puberté ou de ses époques, soit au moment de ses couches (Frazer, *op. cit.*, I, 253 seq.; V. Henry, 74; C. Fossey, 44, 51; M. Mauss, *loc. cit.*, 47, 52; etc.). On connaît sur ce point les conceptions des Hébreux (*Lévit.*, XII, 1, XV, 19, et cf. R. Smith, *op. cit.*, app., 447 seq.); elles se retrouvent d'ailleurs dans la cérémonie catholique des relevailles, où la femme s'agenouille au seuil de l'église pour recevoir des aspersions d'eau bénite (voir le Rituel romain, *De benedictione mulieris post partum).* Constatons seulement que cette croyance si répandue existe en particulier dans la région malaise (A. Réville, II, 163; Waitz-Gerland, VI, 355).

3) L'*oubouya*. K, 118, 126, 241; N, I, 71, 73, 94, 103, 277, 320; *supra*, p. 112, n. 1, p. 142, n. 1, p. 259, n. 3. Cette hutte isolée, que M. Aston (p. 113) signale aussi chez les Arabes, se retrouve, plus près du Japon, chez maintes peuplades océaniennes (voir Frazer, I, 253-255). Enfin, au Japon même, l'idée de l'impureté qu'entraîne l'accouchement se manifeste par d'autres pratiques analogues, dont témoignent divers récits historiques : en 811, la femme d'un prêtre ayant été délivrée près du Ghékou, les deux époux doivent faire une purification rituelle, et désormais aucune femme enceinte ne sera admise à dépasser le *torii* de ce temple; en 882, une chienne ayant mis bas dans l'enceinte du Palais impérial, un prince est envoyé en ambassade à Icé et l'on observe plusieurs jours d'abstinence (voy. Aston, p. 251).

4) Elle y fut observée, en 1878, par MM. F. V. Dickins et E. Satow (voir leur récit, *A visit to Hachijô*, dans T, VI, part. 2, p. 435 seq.).

5) Pour les enfants des dieux, comme pour les petits princes impériaux, on nous signale un groupe nombreux de baigneuses (K, 190; N, I, 104, II, 293).

6) Voir Batchelor, *op. cit.*, p. 44.

7) *Vid. sup.*, p. 251, n. 1.

8) Exemple : Yamato-daké (K, 210).

les mœurs des peuplades antiques. L'adoption, qui, plus tard, devait tenir tant de place dans la législation et dans les mœurs du pays[1], paraît étrangère aux temps primitifs[2]. Nous arrivons enfin au droit de propriété, qui d'ailleurs présente encore un caractère familial. Dans cet ordre d'idées, il nous suffira de constater la sainteté des limites[3]; la simplicité des contrats[4]; l'arbitraire des successions, qui, dans le droit public, évidemment fondé sur le droit privé, n'observent pas la règle de primogéniture[5]. Reste alors seulement à rappeler, pour terminer sur ces coutumes familiales, l'abandon religieux de la maison du mort[6], avec sa répercussion, dans le domaine politique, sur les changements de capitales[7] : usage qui, une fois de plus, met en lumière la notion de pureté rituelle illustrée déjà par la construction de la hutte nuptiale et de la cabane d'accouchement[8].

1) Voir Shighéno An-éki, *The evils of abdication, heirship and adoption*, conférence à la *Gakoushikaï-inn*, résumée par W. Dening dans T, XV, part. 1, p. 72 seq.; *Things Japanese*, 17 seq. ; etc.

2) Le cas exceptionnel que signale Satow (T, VII, part. 2, p. 122) est à la fois trop vague et trop spécial pour qu'on en puisse conclure à l'existence primitive d'une institution que tant d'autres indices rattachent à l'influence de la Chine (cf. d'ailleurs N, II, 2).

3) K, 45, 52; N, I, 48; etc. (Cf., pour les bornes magiques, Mauss, *loc. cit.*, p. 57, n. 6, p. 58, n. 3).

4) K, 119, etc. C'est seulement dans des circonstances extraordinaires, comme l'abdication d'Oh-kouni-noushi, qu'on voit intervenir des formes de cession solennelles (N, I, 69, 81).

5) Ce principe, évidemment étranger à la période la plus ancienne (N, I, 110), apparaît ensuite peu à peu, soit dans les faits (N, I, 140), soit surtout dans les idées (N, I, 273, 384), et finalement semble s'affermir au VII[e] siècle (N, II, 242); mais en somme, si on examine la liste des premiers empereurs, on voit que ce n'était pas toujours l'un des fils qui succédait à son père, et que ce fils était rarement l'aîné.

6) *Vid. sup.*, p. 322, n. 4. La même coutume se retrouve dans maintes régions (H. Spencer, I, 349 seq.), notamment en Océanie (A. Réville, II, 163 ; Mauss, *loc. cit.*, p. 45, n. 1 ; etc.). Cf. aussi les usages de la Perse (D. Ménant, *op. cit.*, p. 194), et dans l'Inde, après la mort du père de famille, l'extinction du foyer, qu'on rallume ensuite (V. Henry, 217).

7) *Vid. sup.*, ibid. Exemple : N, I, 277.

8) L'unité psychologique de ces usages est bien marquée par une curieuse

Le caractère familial de ces institutions primitives va reparaître encore dans les coutumes pénales[1], qui d'ailleurs, comme on pouvait s'y attendre, reposent aussi sur un fondement religieux. Ce n'est pas que la religion soit l'unique source de ce droit criminel[2]; mais elle en est au moins le principe le plus ancien et, à certains égards, le soutien le plus ferme[3]. Considérons, en effet, les infractions, les actions qui en naissent et les peines qu'elles peuvent entraîner. A lire le Rituel de la Grande Purification, il semblerait que les pires délits consistent à « renverser les séparations des rizières, combler les canaux d'irrigation, ouvrir les vannes », et la suite[4]; et auprès de ces attentats, vraiment exécrables pour un peuple d'agriculteurs, le fait de blesser ou de tuer, de « couper la chair vivante », n'apparaît qu'en seconde ligne[5], malgré la souillure qu'implique toujours l'effusion du sang[6]. D'autre part, nos recueils condamnent des crimes qu'ignorait

interdiction locale, qui subsista jusqu'à une époque récente : il était défendu de naître ou de mourir sur le sol sacré de l'île d'Itsoukoushima.

1) Un observateur chinois note, dans certains cas, l'extirpation de la famille du coupable (T, XVI, part. 1, p. 54). Cf. Mauss, *loc. cit.*, p. 54.

2) Opinion soutenue par H. Weipert (dans les *Mittheilungen*.... Heft 58, p. 365 seq.), et qu'approuve Florenz (T, XXVII, part. 1, pp. 56, 58).

3) M. Aston pense au contraire que, dans ce domaine, la morale devança plutôt la religion (*Shinto*, p. 246-247).

4) R X, 60; cf. K, 230, N, I, 40, 48, etc.

5) R X, 61. Je ne crois pas que la distinction des offenses en « célestes » et « terrestres » soit, comme le soutient M. Aston (p. 300), un simple procédé de rhétorique employé ici pour couper une longue énumération en deux phrases élégamment balancées. Quelle que soit l'origine réelle de cette classification, elle repose tout au moins sur un fondement mythique, les péchés célestes étant les crimes que Szannoô commit au Ciel.

6) *Vid. sup.*, p. 322, n. 4. Cf. aussi Satow, *Westminster Review*, n° cit., p. 59; Florenz, T, XXVII, p. 85-86; Aston, *op. cit.*, p. 243, 252. Dans nos textes, l'homicide, même justifié, entraîne une purification rituelle (exemple très net du K, 291 : *supra*, p. 261, n. 2). Au commencement du v° siècle, les hommes employés au service des écuries impériales ayant été marqués au visage pour qu'on pût distinguer leur corporation, le dieu Izanaghi déclare qu'il « ne peut souffrir l'odeur du sang », et la coutume est abandonnée (N, I, 307). Aujourd'hui même, le mot le plus usité pour désigner une blessure est *kéga*, c.-à-d. souillure; et quand Hepburn veut nous donner un exemple de l'emploi du verbe *kégashi*, polluer, il trouve tout de suite celui-ci

le rituel, comme le brigandage, la rébellion ou le refus de payer les taxes[1]. N'est-il pas évident que les premiers méfaits se rapportent aux plus anciens tabous religieux, les derniers, à l'ordre établi par une société mieux organisée[2]. Mais par quelle procédure va-t-on agir contre eux ? Si l'on est en présence de violations du tabou ce sera par une purification, soit générale[3], soit personnelle[4], en même temps d'ailleurs que la vengeance, privée[5] ou publique[6], pourra trouver à s'exercer. Dans le second cas, au contraire, la justice privée[7], puis l'action publique[8], seront seules à intervenir; pourtant, quand les moyens humains ne suffiront pas, on aura volontiers recours à l'ordalie[9]. A quelles sanctions

tchi ouo ayashité miya ouo kégashi, souiller un temple en y répandant du sang (*Dict.*, p. 283).

1) *Supra*, p. 157, n. 8, p. 200, n. 5, p. 265, n. 3, etc.

2) Un trait qui marque bien cette différence, c'est que les fautes rituelles sont regardées comme de véritables contraventions, dans le sens juridique actuel de ce mot, c'est-à-dire qu'elles ont pu être commises « soit par inadvertance, soit de propos délibéré » (R X, 60, et cf. Mauss, *loc. cit.*, p. 55).

3) C'est-à-dire, soit nationale (tous les six mois), soit locale. R X, 59 seq. ; K, 230 ; N, I, 221, 224, 333, 338, 352, 378.

4) K, 39 seq., 59, 291 ; N, I, 26, 31, 48-50, 308, 360.

5) D'autant plus fréquente que la purification individuelle est assez rare. — La purification elle-même, entraînant une amende, finit par donner lieu à de nombreuses extorsions : les villageois y forcent les compagnons d'un ouvrier mort sur leur route ou d'un paysan noyé dans la rivière, les hommes de corvée qui font cuire leur riz au bord du chemin ou l'emprunteur d'un pot qui a renversé cet ustensile, et il faut un décret impérial (de l'an 646) pour mettre fin à ces abus (N, II, 221-222).

6) Exemple : les peines supplémentaires que l'assemblée des dieux inflige à Szannoô (K, 59).

7) N, I, 334, etc. Première forme de justice qui devait suppléer, jusqu'à l'époque moderne, aux défauts de l'organisation officielle, et que cette dernière devait même autoriser, en la réglementant (voir J. Dautremer, *Vendetta in Japan*, dans T, XIII, part. 1, p. 82 seq.).

8) Exercée soit par les chefs locaux, soit par le pouvoir central. L'empereur Mouretsou (498-506) nous est représenté comme aimant fort les instructions criminelles, aussi bien d'ailleurs que la vue des supplices (N, I, 399). — Emploi de la torture noté par un Chinois : T, XXII, part. 1, p. 42; cf. aussi N, II, 82, etc.

9) Par le feu (K, 118, N, I, 73, 85, 89, 317) ; par l'eau bouillante (K, 295, N, I, 258, 316, II, 22, où un magistrat trop zélé fait périr ainsi nombre de justiciables);

enfin aboutira-t-on? Pour les fautes religieuses, le plus souvent, à une simple amende qui apaisera les dieux[1], bien que de terribles châtiments aient dû exister à l'origine[2]. Les délits profanes, en revanche, suivant la gravité des cas, conduiront le coupable à la perte de ses biens[3], de sa liberté[4] ou de sa vie[5]. Au demeurant, si un même individu a violé la loi divine et la loi humaine tout ensemble, il sera logiquement condamné à une expiation rituelle doublée d'un châtiment civil[6]. Ainsi, la tradition sacrée et la conscience sociale

par le serpent (T, XXII, part. 1, p. 43). Cf. *supra*, p. 112, n. 1, p. 149, n. 2, p. 279, n. 2.

1) K, 59, N, I, 48, 49, 57, 360 (cf. Florenz, T, XXVII, part. 1, p. 51 seq., et Aston, *op. cit.*, p. 303).

2) L'arrachement des poils et des ongles de Szannoô (K, 59, N, I, 48-50) en est un indice assez clair; et quoi qu'en dise Florenz, qui ne veut voir là qu'un symbole purificatoire (*loc. cit.*, p. 57), la rigueur habituelle des peines qu'appellent les violations du tabou (voy. Mauss, *loc. cit.*, p. 55) montre bien qu'il s'agissait aussi d'un châtiment corporel.

3) Un certain Aganoko, ayant dépouillé le cadavre de la princesse Médori, mise à mort par ordre de l'empereur, est lui-même condamné à la peine capitale, puis grâcié moyennent confiscation de son domaine, qui s'appellera désormais Tama-dé, « le Prix des joyaux » (N, I, 293). Cf. aussi N, I, 308, etc.

4) Prison : N, I, 395, etc. — Esclavage : N, II, 83, 333, etc., et cf. observation chinoise dans T, XXII, part. 1, p. 42. — Le bannissement, que nous avons déjà rencontré comme peine religieuse (K, 59, N, I, 48 seq.), est aussi un châtiment civil (K, 300, N, I, 324, 329, II, 234, 333, 339, et cf. T, *ibid.*).

5) Par étranglement (N, I, 234), par le feu (N, II, 82), etc. — Pour d'autres peines moins graves : *Ma Twan-Lin's Account*, p. 42, etc...., et cf. Aston, *Shinto*, p. 244.

6) Cas typique dans le N, I, 308. Une princesse qu'aimait l'empereur Ritchiou est morte dans des circonstances mystérieuses (*vid. sup.*, p. 224). « Alors l'empereur, fâché de n'avoir pu apaiser la malédiction divine (par une première tentative indiquée *supra*, p. 366, n. 6) et d'avoir ainsi causé la mort de la concubine impériale, s'efforça de connaître où gisait la faute. Quelqu'un dit : « Le Kimi des Kourouma-motchi (chef de la corporation héréditaire qui s'occupait des chars) est allé au pays de Tsoukoushi, où il a passé en revue toute la corporation des Kourouma-motchi, et il a emmené avec eux les hommes qui avaient été donnés pour le service des divinités (trois dieux de Tsoukoushi : cf. N, I, 307). C'est sûrement un offense ». Sur-le-champ, l'empereur fit appeler le Kimi, et l'interrogea. Les faits ayant été établis, l'empereur énuméra les offenses que le Kimi avait commises, en lui disant : « Bien que simple Kimi des Kourouma-motchi, tu t'es approprié, de façon arbitraire, les sujets du Fils du Ciel : c'est une première offense. Tu t'es emparé d'eux à tort, les englobant dans la cor-

travaillent de concert à fonder un droit criminel. Du côté religieux, on trouve surtout des vestiges de très vieux tabous, presque incompréhensibles déjà à l'aube de l'histoire japonaise[1]; dans le domaine profane, ce sont en général des infractions mal définies, qu'une procédure de fantaisie réprime en leur appliquant des peines également arbitraires. Mais on n'en voit pas moins s'organiser peu à peu, en se dégageant de sa vieille enveloppe religieuse, un droit pénal coutumier qui sans doute n'eût guère tardé à devenir droit écrit, si, dès le début du VIII[e] siècle, l'adoption subite d'un code chinois n'était venue mettre fin à ce progrès spontané[2].

Le droit public lui-même est encore tout imprégné de

poration des Kourouma-motchi après qu'ils avaient été attribués au service des dieux du Ciel et de la Terre : c'est une seconde offense. » En conséquence, il lui imposa la mauvaise amende purificatoire et la bonne amende purificatoire (sur ces expressions, cf. N, I, 48, et Florenz, T, XXVII, part. 1, p. 55), et il l'envoya au cap Nagasou, pour s'y laver et purifier. Et quand le Kimi eut accompli cette expiation, l'empereur lui commanda, disant : « Désormais, tu ne peux avoir la charge de la corporation des Kourouma-motchi de Tsoukoushi. » Il confisqua donc tous ces Kourouma-motchi, et leur donna une destination nouvelle en les offrant aux trois divinités. » Rien de plus net que ce document où apparaît avec une clarté parfaite la distinction du côté religieux et du côté profane, soit quant à l'infraction, soit quant à la peine qui s'ensuit.

1) Les commentateurs indigènes sont en désaccord sur la signification des principales offenses énumérées dans le R X, et les caractères chinois, loin d'éclairer le lecteur européen, s'interposent souvent comme un voile sur les vieux mots japonais qu'ils tâchent de représenter. Par exemple, quatre caractères du texte, dont les deux derniers, employés phonétiquement, n'indiquent aucun sens, et dont les deux premiers ont pu être écrits aussi bien pour rendre des sons que pour donner leur sens idéographique, sont lus tantôt *shira-hito kokoumi*, c'est-à-dire « les hommes blancs » (affligés de taches blanches sur la peau) d'une part, et d'autre part « les excroissances » (sur lesquelles on s'entend encore moins que sur l'espèce de lèpre précédente), tantôt *shira-hi toko koumi*, c'est-à-dire « la cohabitation à la clarté du jour » (*shira*, blanc ou clair, *hi*, jour, *toko*, lit, *koumou*, se réunir : *vid. sup.*, p. 174, n. 3, et cf. T, XXVII, part. 1, p. 87 seq.).

2) En 701, première année de l'ère Taïhô, promulgation du *Taïhô-Ritsou*, code pénal directement inspiré du droit criminel de la dynastie des Thang (voir G. Appert, dans *Nouvelle Rev. hist. de droit*, 1892, p. 212 seq., 1893, p. 302 seq.). — Il faut remarquer d'ailleurs que, même quand un système de lois précises aura été établi, les Japonais conserveront toujours une tendance à juger chaque espèce particulière d'après l'équité plutôt qu'en vertu de règles rigides (voy. J. H. Wigmore, *op. cit.*, p. 72 seq.).

religion [1], bien que, là aussi, une divergence croissante tende à séparer les affaires temporelles des choses spirituelles. Cette division apparaît déjà dans les mythes des dieux [2] ; elle se précise dans les légendes plus humaines [3] ; elle éclate enfin dans l'exercice positif des divers pouvoirs de l'empereur : car, des trois prérogatives qu'il possède, à savoir la fonction de grand-prêtre national, celle de représentant du pays vis-à-vis de l'étranger et, par suite, de chef de l'armée, celle de patriarche et d'administrateur souverain de tout ce qui concerne les diverses familles [4], s'il est une charge qu'il ait laissée de bonne heures à des personnages spéciaux et permanents, c'est bien son office sacerdotal [5]. Mais les plus anciens mythes ne nous montrent pas encore cet état de centralisation politique ; et si nous y cherchons des renseignements sur les institutions qui la précédèrent, nous nous trouvons plutôt en face d'une démocratie que d'un gouvernement absolu. Dans le Ciel, en effet, il n'y a point de monarque [6]. Toutes les fois qu'ils doivent prendre une importante décision, les dieux se réunissent en masse, et chacun a voix au conseil [7]. C'est tout au plus si quelques figures suprêmes,

1) Cf. *supra*, p. 189, n. 3.

2) Fonction sacerdotale de Koyané et autres dieux, dans le mythe de l'éclipse (qui d'ailleurs fut évidemment arrangé après coup) : *supra*, pp. 69 221, 280, n. 4.

3) Abdication d'Oh-kouni-noushi (ci-dessus, p. 349, n. 2).

4) Voir Florenz, *Altjapanische Culturzustände*, p. 166 seq.

5) Les *nakatomi* sont en effet une corporation héréditaire dont l'origine se perd dans la légende (cf. *supra*, p. 189, n. 4, et Aston, *op. cit.*, p. 200 seq.). Le premier empereur lui-même, s'il n'a pas de collèges sacerdotaux sous la main, confie volontiers à un des ministres le soin de diriger une fête religieuse, en sa présence (N, I, 122).

6) Amatéras, qui semble dominer tout le panthéon, n'échappe aux violences de Szannoô que pour tomber au pouvoir des dieux qui la traînent hors de sa caverne. Cet état de choses trouve d'ailleurs sa confirmation dans la langue : le mot *soumèra*, qui signifie « souverain » (même racine que *soubérou*, gouverner, Satow, T, VII, part. 2, p. 118, Aston, p. 124), et qu'on employait pour désigner l'empereur terrestre, est appliqué aussi bien aux dieux des Vents qu'à la déesse du Soleil.

7) *Vid. sup.*, p. 292, n. 1.

comme Amatéras ou Takaghi, semblent convoquer ou présider l'assemblée[1] : on écoute le dieu de la Ruse, et on suit son avis à l'unanimité[2]. La société des dieux, reflet de celle des hommes, nous peint donc une vie publique analogue à celle que les peuplades primitives mènent sur la place de leur village. Or, les récits suivants, en transportant la scène sur la terre, ne témoignent guère d'une organisation plus parfaite. Les conquérants se heurtent à une longue série de chefs locaux, qui semblent gouverner en famille[3], et le premier empereur lui-même partage le commandement avec son frère jusqu'à la mort de ce dernier[4]. Peu à peu, les vaincus abdiquent ; le souverain distribue leurs terres à ses fidèles[5] : on assiste à une première féodalité, qui annonce déjà celle du Moyen-âge[6]. Mais c'est seulement au VIIe siècle, et sous l'influence chinoise surtout, qu'une véritable centralisation s'établit, avec un droit administratif plus précis[7] que n'avaient jamais été les règles constitutionnelles[8].

Après ce coup d'œil rapide sur la vie sociale des Japonais primitifs, voyons enfin ce que les mythes ont à nous apprendre sur leur vie morale elle-même, c'est-à-dire sur la

1) M. Dooman exagère lorsqu'il prétend (*loc. cit.*, p. 72) que les textes ne nous disent rien sur ce point : voy. en effet K, 93.

2) K, 54, 93. Dans les cas moins compliqués, le nom de ce dieu n'apparaît pas : exemple, le jugement de Szannoô (K, 59).

3) K, 138, 144, 206, 211.

4) K, 130-141.

5) K, 203 ; N, I, 192, 266-267. Cf. aussi N, II, 197, 206, 401, etc.

6) Il ne faudrait cependant pas croire, comme Hirata, que cet état social primitif soit pareil à la féodalité organisée qu'on observe à partir du XIe siècle (Hirata, *Kaï-daï-ki*, T, III, app., p. 50, et cf. Chamberlain, *loc. cit.*, p. LXII). Pour ce dernier système politique, voir notamment G. Appert, *Un code de la féodalité japonaise au* XIIIe *siècle*, dans *Nouvelle Rev. hist. de droit*, mai-juin 1900 ; cf. aussi J. C. Hall, *Japanese Feudal Law*, dans T, XXXIV, part. 1 (1906).

7) Voir G. Appert, *Essai sur les institutions japonaises*, dans *Nouvelle Rev. hist. de droit*, 1892, p. 212, 1893, p. 302, 731, 1896, p. 18 ; et K. Asakawa, *The Early Institutional Life of Japan*, Tokio, 1905.

8) Par exemple, aucune règle de succession au trône (cf. *supra*, p. 365, n. 5).

partie la plus élevée de leur civilisation. En ce qui touche, d'abord, le côté intellectuel, il serait oiseux de rappeler ici les caractères distinctifs de ces intelligences enfantines et les légendes naïves où elles condensèrent leur humble science de l'univers[1]. De même pour l'élément esthétique, que nous avons déjà observé, à maintes reprises, soit dans l'admiration profonde de cette race amoureuse du beau en présence de la nature[2], soit dans les premiers essais qui marquèrent chez elle le commencement des divers arts[3]. Ce qu'il importe surtout d'examiner maintenant, c'est la morale proprement dite ; et à cet égard encore, ce sont les traditions religieuses qui peuvent le mieux nous instruire de l'état de choses le plus ancien, en faisant transparaître sous les actions des dieux la conduite primitive des hommes. Si nous considérons ainsi les aventures divines où survivent les sentiments du peuple qui les imagina, nous constatons un curieux mélange de passions brutales, vestiges évidents de l'antique sauvagerie, et de tendances plus douces, qui indiquent déjà une certaine culture morale. Les dieux du Shinntô sont impul-

1) *Vid. sup.*, p. 31 seq., p. 230 seq.

2. K, 22 seq., 50 seq., 64, 111, 116, 212, 245, 262, etc.

3. Parure (ci-dessus, p. 357, n. 2, et cf. aussi K, 310; architecture (p. 356, n. 2); germes de la sculpture (*sup.*, p. 141, n. 1), de la peinture (p. 142, n. 2, et cf. N, I, 350); danse (ci-dessus, p. 342, n. 1, p. 357, n. 6, et pour les danses religieuses, K, 58, 125, N, I, 41, 79, etc.) ; musique (*supra*, ibid., et cf. N. G. Munro, *loc. cit.*, p. 152); art littéraire : poèmes (les *outa*, avec jeux de mots, *sup.*, p. 266, n. 1, habileté à terminer des vers incomplets, K, 214, 330 , prose (les *norito* surtout, aux périodes sonores, dont les dieux admirent la beauté, N, I, 49); le tout s'unissant dans le drame sacré, d'où sortira le théâtre (*vid. sup.*, p. 68-69, p. 141, note, p. 210, n. 3, p. 280, n. 4, etc. ; cf. les origines religieuses du théâtre chez d'autres peuples, A. et M. Croiset, *Hist. de la Litt. grecque*, t. III, pp. 24, 86, etc., Sylvain Lévi, *Le Théâtre indien*, p. 316 et pass., Ed. Montet, *La religion et le théâtre en Perse*, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XIX, pp. 277 seq., M. Courant, *En Chine*, p. 141 seq., etc.; voir aussi A. Réville, II, 84-86, pour une évolution toute pareille en Polynésie, avec les mêmes représentations dramatiques des légendes divines, les mêmes traits communs de peinture rouge du visage, de couronnes de plantes, etc.; et pour plus de détails en ce qui concerne le théâtre japonais, A. Bénazet, *op. cit.*, pp. 19 seq., 39 seq.).

sifs, impatients, violents ; toute impression vive produit chez eux une action nerveuse immédiate, un geste irréfléchi, instinctif, instantané comme un mouvement réflexe ou comme la détente d'un arc. Izanaghi, voyant son épouse morte en couches, met en pièces son enfant[1] ; aux Enfers, il ne peut contenir un moment la curiosité qui l'entraîne[2] ; quand un autre de ses fils, Szannoô, vient gémir en sa présence, il le chasse, le maudit[3] ; et le même Szannoô, à son tour, justifie son nom de « Mâle impétueux » en massacrant, dans une soudaine montée de fureur, la bonne déesse de la Nourriture[4] ; en attendant que bientôt tel autre dieu, venu pour faire de tranquilles condoléances à la famille d'un ami, s'emporte brusquement, renverse à coups de pieds la hutte où repose le cadavre[5]. Ces personnages fougueux sont braves[6], comme ils convient ; mais ils sont surtout rusés[7]. Leurs

1) « Alors l'auguste Izanaghi s'écria : « Oh ! mon auguste et charmante jeune sœur ! Oh ! t'avoir échangée contre ce seul enfant ! » Et il se traînait autour de son auguste oreiller, et il se traînait autour de ses pieds augustes, et il pleurait ; et de ses augustes larmes naquit la divinité qui habite sur le mont Kagou, et dont le nom est Naki-saha-mé no kami (la Femelle qui pleure et gémit). » (K, 30-31, et la suite *supra*, p. 111). Pour des faits analogues chez d'autres primitifs, voy. par ex. Mauss., *loc. cit.*, p. 46.

2) K, 35 : *supra*, p. 316.

3) « Le grand et auguste Izanaghi dit à l'auguste Szannoô : « Comment se fait-il qu'au lieu de gouverner la région que je t'avais confiée, tu te lamentes et pleures ? » Il répondit : « Ton serviteur gémit parce qu'il désire aller à la terre de sa feue mère, au Né no kata-sou kouni. » Alors le grand et auguste dieu Izanaghi fut très irrité, et dit : « S'il en est ainsi, tu n'habiteras pas cette terre », et aussitôt il le chassa, d'une expulsion divine. » (K, 45 et cf. *supra*, p. 93).

4) N, I, 32 : *supra*, p. 32, et cf. p. 296, n. 7.

5) K, 98 : *supra*, p. 240, n. 2.

6) Exemple : Yamato-daké, qui, souvent seul et parfois sans armes (*supra*, p. 236, n. 3), va combattre tous les ennemis de l'est et de l'ouest (K, 203, 206, 209-210, 217).

7) Nous en avons déjà rencontré bien des preuves (*supra*, p. 261, n. 2, p. 268, n. 4, *in fine*, p. 270, n. 1, etc). D'une manière générale, la ruse est admirée, estimée, comme chez tous les primitifs. Les dieux y ont sans cesse recours, soit entre eux (voir pp. 68-70), soit dans leurs rapports avec les hommes (p. 236, n. 3), et les hommes y ont recours pareillement, soit entre

guerres perpétuelles, en dépit du formalisme sacré qui les décore[1], de l'ampleur des défis[2], du loyalisme ardent qu'on voit s'y manifester[3], n'en comportent pas moins des moyens de combat d'une générosité douteuse. C'est à des guet-apens que Djimmou a recours pour se débarrasser de ses adversaires[4] ; Yamato-daké, le « brave du Japon », le type illustre

eux (exemples ci-dessous), soit dans leurs rapports avec les dieux (à commencer par les naïves finesses de nos Rituels : cf. sur ce dernier point Marillier, dans *Revue d'hist. des religions*, t. XXXVI, p. 353).

1) K, 133, 161, 180, 181, 194, etc., N, I, 113, 119, 121, etc. Cérémonies purement rituelles, comme dans l'antiquité occidentale (cf. notre thèse *Le Droit de la guerre sous la République romaine*, Paris, 1891, p. 42 seq., et, pour le *dolus bonus* en temps de guerre, p. 89 seq., 130 seq., etc.).

2) K, 37-38, 45 seq., 181, etc.

3) K, 101 seq., 108, 112, 114, etc.

4) « Quand l'auguste Kamou-Yamato-Iharé-biko (nom primitif de Djimmou) arriva à la grande caverne d'Ohsaka, des Tsoutchi-ghoumo à queue, quatre-vingts brigands, l'y attendaient. Alors l'auguste fils de la Céleste divinité commanda qu'un banquet fût offert aux quatre-vingts brigands. Puis il désigna quatre-vingts serviteurs, un pour chacun des quatre-vingts brigands, fit ceindre un sabre à chacun de ces serviteurs, et leur donna ses instructions, en leur disant : « Lorsque vous m'entendrez chanter, frappez tous en même temps. » Et le chant par lequel il les avertit qu'ils devaient se mettre à frapper les Tsoutchi-ghoumo disait : « Dans la grande caverne d'Ohsaka, des hommes sont entrés et se tiennent nombreux. Bien que ces hommes soient entrés et se tiennent nombreux, les fils des puissants guerriers les abattront et les anéantiront avec leurs têtes de maillets, avec leurs maillets de pierre. Les fils des puissants guerriers, avec leurs têtes de maillets, avec leurs maillets de pierre, feraient bien de frapper, maintenant ! » A ce chant, ils tirèrent leurs armes et, simultanément, les massacrèrent tous. » (K, 141-142). Cet exploit est suivi de chants de guerre que nous donne le passage correspondant du N, et dont un seul exemple permettra d'apprécier le caractère archaïque : « Ho ! c'est le moment. Ho ! c'est le moment. Ha ! Ha ! Peha ! Tout-à-l'heure, mes enfants ! Tout-à-l'heure, mes enfants ! » (N, I, 124 ; et cf. d'autres chants analogues, sans sortir de la légende de Djimmou, dans le K, 140-141, 142, 143, 144, dans le N, I, 118, 122, 123, 126, 127). — Auparavant, le même Djimmou avait fait périr un ennemi dans un piège, que ce dernier d'ailleurs lui destinait. « Il y avait dans Ouda deux frères, Oukashi aîné et Oukashi cadet (Yé-Oukashi et Oto-Oukashi). L'auguste Kamou-Yamato-Iharé-biko envoya le corbeau long de huit pieds en éclaireur, pour les interroger et leur dire : « L'auguste enfant de la Céleste divinité est venu jusqu'ici. Voulez-vous respectueusement le servir ? » Mais Oukashi aîné attendit de pied ferme, et il lança une flèche sifflante contre le messager pour l'obliger à retourner en arrière. En sorte que l'endroit où la flèche sifflante était tombée s'appelle maintenant Kaboura-zaki (la Pointe de la

du guerrier, se déguise en femme pour égorger des chefs ennemis qui se livraient à la joie d'une fête[1], ou bien tue par

flèche). Puis, disant qu'il voulait combattre, il essaya de rassembler une armée. Mais comme il n'y pouvait parvenir, il déclara d'une manière trompeuse qu'il servirait avec respect l'auguste prince; sur quoi, il bâtit une grande salle, y plaça une trappe, et attendit. Sur ces entrefaites, Oukashi cadet vint se présenter au préalable, et rendit hommage, disant : « Le frère de ton serviteur, Oukashi l'aîné, a renvoyé, en tirant sur lui, le messager de l'auguste enfant de la Céleste divinité, et, se proposant de t'attendre pour t'attaquer, il a essayé de réunir une armée ; mais, ne pouvant y parvenir, il a bâti une grande salle et disposé à l'intérieur une trappe, dans l'intention de s'emparer de toi. Ton serviteur est donc venu t'informer de tout cela. » Alors l'auguste Mitchi no Omi, ancêtre des chefs d'Ohtomo, et l'auguste Oh-koumé, ancêtre des seigneurs de Koumé (cf. K, 112), convoquèrent Oukashi aîné et l'insultèrent, en lui disant : « Dans la grande salle que tu as bâtie pour servir le prince avec respect, entre donc le premier, toi, méchant drôle, et déclare nettement la manière dont tu entendais respectueusement le servir. » Et aussitôt, saisissant la poignée de leurs sabres, jouant avec leurs lances et fixant leurs flèches dans leurs arcs, ils le poussèrent à l'intérieur : si bien qu'il fut pris dans le piège qu'il avait lui-même préparé, et qu'il mourut. Puis ils le tirèrent au dehors, et le taillèrent en pièces ; de sorte que l'endroit s'appelle Ouda no Tchihara (la Plaine du sang, d'Ouda). Cela fait, l'auguste prince donna à son armée tout le grand festin que lui offrait Oukashi cadet. » (Suit un chant de victoire, puis l'indication qu'Oukashi cadet, en récompense de sa trahison, devint le chef héréditaire d'une corporation chargée de fournir l'eau à la Maison impériale. K, 138-141).

1) « En arrivant à la maison des deux brigands Koumasos (rebelles du sud de Tsoukoushi, que l'empereur lui avait ordonné d'aller combattre), l'auguste Ouo-ousou (un des premiers noms du héros) vit que, près de cette demeure, il y avait une triple ceinture de guerriers qui s'étaient creusé une caverne pour l'habiter. Ceux-ci discutaient bruyamment une fête pour la nouvelle caverne et préparaient leur nourriture (ils allaient « pendre la crémaillère » : cf. K, 327-328). L'auguste prince se promena nonchalamment aux alentours, attendant le jour des réjouissances. Quand vint ce jour, ayant délié son auguste chevelure qui jusqu'alors était nouée au sommet de sa tête (coiffure des garçons, cf. K, 206), et l'ayant rabattue à la manière des jeunes filles, puis ayant mis les augustes vêtements de sa tante (Yamato-himé, la grande-prêtresse d'Icé, cf K, 183, 186), il avait tout l'aspect d'une jeune fille véritable. Mêlé aux concubines, il entra dans la caverne. Alors les deux brigands Koumasos, frère aîné et frère cadet, charmés à la vue de cette vierge, la placèrent entre eux, et manifestèrent leur joie de façon exubérante. Mais quand la fête fut à son plus haut point, l'auguste Ouo-ousou, tirant le sabre qu'il avait caché dans son sein, et saisissant le frère aîné au collet, lui enfonça l'arme dans la poitrine; sur quoi le plus jeune frère, alarmé, s'enfuit au dehors. Mais, le poursuivant et l'atteignant aux derniers degrés de la caverne, et le saisissant par la peau du

surprise un homme qui se croyait son ami et auquel il n'a laissé qu'un sabre de bois pour se défendre[1] : Djinnghô cache ses soldats dans un « vaisseau de deuil »[2], puis, quand les

des, l'auguste prince lui enfonça son sabre au bas des reins. Alors le brigand Koumaso parla, disant : « Ne remue pas le sabre : ton serviteur a quelque chose à dire. » L'auguste prince lui laissa donc un moment de répit, en le maintenant abattu à terre. Et le brigand demanda : « Qui est ta personne auguste ? » Il répondit : « Je suis l'auguste enfant d'Oh-tarashi-hiko-oshiro-ouakè (« le seigneur gouvernant, prince parfait et grand », nom primitif de l'empereur Keikô), le céleste souverain qui, résidant en son palais de Hishiro à Makimoukou, gouverne la Terre des Huit grandes îles ; et mon nom est : « le roi Yamato-ono-gouna (« le jeune homme du Yamato », ancien nom de Yamato-dakè). Apprenant que vous deux, misérables bandits Koumasos, vous étiez insoumis et irrespectueux, c'est lui (le souverain) qui m'a envoyé avec le commandement de vous saisir et de vous mettre à mort. » Le brigand Koumaso dit : « Cela doit être vrai. Personne dans l'Ouest n'était brave et fort comme nous deux. Mais dans la Terre du grand Yamato, il y a un homme plus brave que nous deux : oui, il y en a un. C'est pourquoi je veux t'offrir un auguste nom. Dorénavant, il est juste que tu sois loué comme l'auguste enfant Yamato-daké. » A peine avait-il terminé que l'auguste prince le fendit comme un melon mûr, et l'acheva. Et depuis lors, il fut toujours loué sous l'auguste nom d'auguste Yamato-daké. » (K, 205-208, et cf. N, I, 201). Cette légende montre bien l'admiration générale des hommes du temps pour les perfidies heureuses, puisqu'en pareil cas les victimes elles-mêmes sont les premières à exalter leur vainqueur. Cf. Zeus s'introduisant, déguisé, dans la demeure de Lycaon, puis le tuant, avec ses fils, au milieu du festin (Pausanias, VIII, 2, 1 ; Ovide, *Metam.*, I, 163 seq.).

1) « Entrant dans la Terre d'Idzoumo, et désirant tuer le brigand de ce pays, dès son arrivée il se lia d'amitié avec lui. Ensuite, ayant fabriqué secrètement, avec du bois de chêne, un faux sabre, et s'en étant augustement ceint, il alla se baigner avec le brigand dans la rivière Hi. Puis, sortant de l'eau le premier, et prenant et mettant à son côté le sabre que le brigand d'Idzoumo avait enlevé et posé à terre, l'auguste Yamato-daké dit : « Echangeons nos sabres ! » Et ainsi, quand il sortit à son tour de la rivière, le brigand d'Idzoumo se ceignit du faux sabre de l'auguste Yamato-daké. Sur quoi l'auguste Yamako-daké le trompa, en lui disant : « Viens donc ! et croisons nos sabres ! » Mais lorsqu'il voulut sortir son sabre, le brigand d'Idzoumo ne put tirer ce sabre imité. Aussitôt l'auguste Yamako-daké tira le sien, et tua le brigand d'Idzoumo. Puis il chanta augustement, disant : « Quel malheur que le sabre dont s'était ceint le brigand d'Idzoumo, et autour duquel s'enroulaient tant de cordons, n'ait pas eu de lame véritable ! » (K, 208-209).

2) « Tandis que l'auguste princesse Okinaga-tarashi (nom réel de l'impératrice) revenait au Yamato (après avoir conquis la Corée), comme elle avait des doutes quant au cœur du peuple, elle prépara un vaisseau de deuil (cf. *supra*,

deux armées se trouvent enfin face à face, elle fait cribler de flèches des troupes qui, trompées par elle, avaient déjà rompu les cordes de leurs arcs[1]. Presque toujours, d'ailleurs, ces stratagèmes sans merci sont employés contre des « rebelles » : les Japonais d'alors n'agissent pas autrement que les Européens d'aujourd'hui dans leurs rapports avec les « races inférieures » qui font quelque objection à se laisser conquérir ; c'est la lutte brutale; fondée sur l'orgueil[2], la cupidité[3] et l'ignorance[4], avec toutes les ruses sauvages, toutes les lueurs farouches qui s'allument sous le front bas du guerrier[5]. Entre eux, au contraire, ces hommes violents prati-

p. 132, n. 5), mit dans ce vaisseau l'auguste enfant (né au moment de son retour), et laissa se répandre le bruit que l'auguste enfant était mort. Pendant qu'elle s'avançait ainsi, le roi Kagosaka et le roi Oshikouma (ses beaux-fils), ayant appris ce voyage, pensèrent à l'attendre pour la tuer. Ils se rendirent à la plaine de Toga, cherchant un présage ; et le roi Kagosaka était monté sur un chêne, quand un grand sanglier furieux survint, déracina le chêne, et dévora aussitôt le roi Kagosaka. Son frère cadet, le roi Oshikouma, sans se laisser abattre par cet évènement, rassembla une armée et resta en embuscade, pour attaquer le vaisseau de deuil qu'il croyait vide (de défenseurs). Mais alors, des flancs du vaisseau, une armée débarqua, qui se présenta pour la bataille. » (K, 235).

1) « Les deux armées combattaient sans aucun recul. Alors l'auguste Také-fourou-kouma (général en chef de l'impératrice) combina un plan : il fit dire que l'auguste princesse Okinaga-tarashi était morte, que par conséquent il n'y avait plus de motif pour continuer la bataille ; et sur-le-champ, il fit rompre les cordes des arcs, pour montrer qu'il se rendait. Le général en chef du roi Oshikouma, trompé par ce mensonge, fit aussi détendre les arcs et déposer les armes. Mais à ce moment, les guerriers (de l'impératrice) tirèrent des nœuds de leur chevelure des cordes préparées à l'avance, bandèrent de nouveau leurs arcs, puis poursuivirent et taillèrent en pièces les ennemis. » (K, 236; et cf. le N, I, 329-240, où le général de Djinnghô, employant par surcroît le stratagème que le K attribuait à Yamato-daké, fait jeter à l'eau par ses troupes des sabres de bois, que vont remplacer leurs armes véritables).

2) K, 101 : « Nous avons daigné conférer à notre auguste enfant ton royaume, le Pays central des plaines de joncs, comme la terre qu'il doit gouverner. Alors, comment est ton cœur? (Que dis-tu à cela?) ». K, 108 : « Cette route étant celle par où notre auguste enfant va descendre du Ciel, qui donc ose se trouver ainsi sur son passage? ». Etc.

3) N, I, 200 (*supra*, p. 334, n. 2), K, 229 (*infra*, p. 382, n. 2), etc.

4) N, I, 203, 206, 212, etc.

5) On aimait mieux, parfois, tuer femmes et enfants que de les laisser tomber aux mains du vainqueur (N, II, 264).

quent déjà certaines vertus sociales. Ils sont trop pleins de vie, trop débordants de passions pour ne pas commettre parfois des crimes ; mais ils connaissent aussi l'amour mutuel, principe de toute moralité. Ce sentiment perce d'abord sous une forme inférieure, intermédiaire entre l'égoïsme pur et la véritable sympathie : l'amour-propre qui veut l'approbation d'autrui [1], qui engendre la vanité sous ses formes les plus diverses [2], et qui, dans les cas d'extrême humiliation, ne laisse d'autre alternative que la vengeance [3] ou la mort [4]. Puis, l'amour du prochain apparaît à son tour, commence à se montrer dans le cercle de la famille. L'amour sexuel, à lire nos récits, semble presque toujours débuter en coup de foudre [5] ; mais, malgré la fougue de leurs instincts, les hommes traitent le plus souvent avec douceur les compagnes qu'ils se sont choisies [6], et celles-ci leur témoignent un pro-

1) Cet « ego-altruisme », qui d'ordinaire prépare l'altruisme proprement dit (cf. H. Spencer, *Principes de psychologie*, § 519 seq., *Principes de sociologie*, § 94 seq.), et qui joue naturellement le plus grand rôle dans une société de guerriers comme celle que nous décrivent nos légendes, restera le plus sûr fondement de la morale chez leurs descendants, soit à l'époque féodale, soit même à l'heure présente.

2) Par exemple, les folles dépenses pour la construction des tombeaux (voir le N, II, 218 seq.).

3) K, 38, 70, 116, 142, 306, 336, etc...

4) K, 101, 198, 237, 303, 308, etc.

5) K, 62 (*supra*, p. 268, n. 4), 72 (p. 270, n. 1), 94 (p. 292, n. 4), 115 (p. 237), 122 (p. 117, n. 3).

6) Cette exception à la brutalité primitive apparaît déjà dans les plus anciens restes de la littérature archaïque, c'est-à-dire dans les chants. Exemple : Oh-kouni-noushi faisant sa cour à la princesse de Nouna-kaha. « Ce dieu Ya-tchi-hoko (« dieu des Huit mille lances », un des cinq noms du héros), alla courtiser la princesse de Nouna-kaha (« Rivière-lagune », nom de lieu sans doute), dans la Terre de Koshi ; et en arrivant à la maison de la princesse, il chanta, disant : « Moi, l'auguste dieu des Huit mille lances, n'ayant pu trouver une épouse dans la Terre des Huit îles, et ayant appris que, dans la lointaine Terre de Koshi, il y a une vierge sage, ayant appris qu'il y a une vierge très belle, je me tiens ici pour la demander vraiment, je vais et viens pour la demander. Sans même avoir dénoué le cordon de mon sabre, sans avoir encore détaché mon voile, je pousse la porte en planches fermée par la jeune fille ; tandis que je suis ici, je tire la porte en avant. Tandis que je suis ici, le nouyé (cf. *sup.*, p. 155, n. 8) chante sur la montagne verte, et le véritable oiseau de la lande, le faisan,

fond dévouement[1]. Les parents, à quelques exceptions près[2], sont fiers de leurs rejetons, dont ils célèbrent la naissance par des exclamations enthousiastes[3]; les enfants, même les

fait résonner son cri; l'oiseau de la basse-cour, le coq, chante. Oh! quel malheur que ces oiseaux chantent! Oh! ces oiseaux! Que ne puis-je les battre jusqu'à ce qu'ils soient malades!... » (Ces malédictions lancées contre les oiseaux annonciateurs de l'aurore s'expliquent assez par l'ancienne coutume qui imposait aux amants japonais, comme aujourd'hui encore aux indigènes de Formose et d'autres pays, de n'avoir que des rendez-vous nocturnes). Alors la princesse de Nouna-kaha, sans encore ouvrir la porte, chanta ainsi de l'intérieur : « O dieu auguste des Huit mille lances! Etant une vierge pareille à une plante languissante, mon cœur est certes un oiseau sur un banc de sable du rivage : il sera maintenant, en vérité, un pluvier; ensuite, ce sera un oiseau gentil. Ainsi, pour ce qui est de ta vie, daigne ne pas mourir... » Second chant de la princesse : « Quand le soleil se sera caché derrière les montagnes vertes, dans la nuit noire comme les vrais joyaux de la lande (baies du *hiôghi*, Ixia chinensis), je sortirai. Tu viendras radieux, avec des sourires, comme le soleil du matin; et tes bras blancs comme des cordes de fibres de mûrier frapperont doucement ma poitrine, tendre comme la neige fondante. Et nous frappant doucement, entrelacés, nous étirant et nous reposant sur nos bras, vrais bras-joyaux, les jambes étendues, nous dormirons. Ainsi, ne me parle pas trop amoureusement, auguste dieu des Huit mille lances!... » C'est pourquoi, cette nuit-là, ils ne s'unirent point; mais la nuit suivante, ils se rapprochèrent augustement. » (K, 75-78).

1) Exemple : le sacrifice d'Oto-tatchibana, épouse de Yamato-daké. « Lorsqu'il traversa la mer de Hashiri-midzou (l'Eau courante), la divinité de ce passage souleva les vagues, secouant le vaisseau de telle manière qu'il ne pouvait plus avancer. Alors son impératrice, qui s'appelait l'auguste princesse Oto-tatchibana (m. à m., cadette-orange), lui dit : « Ta concubine entrera dans la mer à la place de l'auguste enfant (prince). L'auguste enfant doit achever la mission pour laquelle il a été envoyé, et revenir faire son rapport. » Lorsqu'elle fut sur le point d'entrer dans la mer, elle répandit huit épaisseurs de nattes de laîches, huit épaisseurs de tapis de peaux, et huit épaisseurs de tapis de soie au sommet des vagues, et elle s'assit au-dessus. Aussitôt les vagues furieuses tombèrent soudain, et l'auguste vaisseau put avancer. Alors l'impératrice chanta, disant : « Ah! toi de qui je m'inquiétais, quand tu étais au milieu des flammes du feu brûlant sur la petite lande de Sagamou, d'où l'on voit la véritable cime! » Sept jours après, l'auguste peigne de l'impératrice était rejeté à la plage; et ce peigne, aussitôt recueilli, fut placé dans un auguste tombeau que l'on construisit à cet effet. » (K, 212-213; et cf. *supra*, p. 260, n. 1).

2) K, 20 (*supra*, p. 251, n. 1), 127 (p. 233, n. 5).

3) K, 43 (*sup.*, p. 252, n. 6), 52 (*sup.*, p. 66), etc. — Cf. aussi les sentiments paternels d'un empereur légendaire, Ohdjinn. Son fils est devenu amoureux de la « Princesse à la longue chevelure », que lui-même se

plus emportés par nature, se montrent soumis et obéissants[1]. Dans les rapports entre ces enfants eux-mêmes, la sympathie est moins développée : Yamato-daké inaugure sa rude carrière par un fraticide[2], crime trop commun dans nos recueils[3]; mais quelle plus belle figure de grande sœur, maternelle et indulgente, que celle d'Amatéras, la sereine déesse[4], et quoi

réservait. Averti par un vieux ministre, il examine la difficulté en philosophe, et, quelques jours après, à l'occasion d'une fête, il charge la jeune fille d'offrir à boire au prince. « Mon cœur, dit-il, était de plus en plus ridicule : le voici repentant. » Bientôt le fils pourra chanter son bonheur : « Oh! la vierge de Kohada, au delà des routes! Sa renommée était venue jusqu'à moi comme le grondement d'un tonnerre lointain; et maintenant, nous avons nos bras pour oreillers! » (K, 247-250).

1) L'empereur Kéiko, « alarmé par le courage et la férocité du cœur de son auguste enfant », Yamato-daké, l'envoie batailler contre les rebelles de Tsoukoushi (K, 206). A peine le jeune héros est-il de retour que son père lui ordonne d'aller maintenant combattre « les dieux sauvages et les révoltés des douze régions orientales », avec un seul compagnon et une lance de houx. « Ayant ainsi reçu les commandements et s'étant mis en route, il vint au temple de la grande et auguste déesse d'Icé, et adora dans l'auguste cour de la déesse; et aussitôt, il alla parler à sa tante, l'auguste Yamato-himé, en lui disant : « Certes, le Céleste souverain désire que je meure bien vite; car, après m'avoir envoyé soumettre tous les méchants de l'Ouest, je ne suis pas plus tôt revenu que, sans me donner une armée, il me fait repartir pour pacifier maintenant les méchants des douze régions de l'Est. Par conséquent, je crois qu'il veut sûrement ma perte. » Il s'éloigna donc, avec des lamentations et des larmes... » (K, 209-210). Le farouche guerrier pleure : mais il obéit.

2) « Le Céleste souverain dit à l'auguste Ouo-ousou (ancien nom du héros) : « Pourquoi ton frère aîné ne vient-il pas aux grands repas augustes du matin et du soir? Sois donc celui qui prendra la peine de lui enseigner (ses devoirs). » Ainsi ordonna-t-il; mais, pendant cinq jours encore, le frère aîné ne se présenta pas. Alors le Céleste souverain daigna interroger l'auguste Ouo-ousou : « Pourquoi ton frère aîné est-il si long à venir? Ne lui aurais-tu pas rappelé ses devoirs? » Il répondit : « J'ai pris cette peine. » Le Céleste souverain lui demanda encore : « De quelle manière as-tu pris cette peine? » Il répondit : « De bon matin, comme il venait aux cabinets, je l'ai saisi, écrasé, et, l'ébranchant (lui arrachant les membres), je les ai enveloppés dans une natte et jetés au loin. » (K, 205-206. Cf. le réalisme de certaines légendes classiques : par ex., G. Lafaye, *loc. cit.*, p. 118 et pass.).

3) Voy. en effet K, 70-71, 150 seq., 254 seq., 306, etc. — Les conspirations sont fréquentes et entraînent souvent des meurtres dans les familles : K, 180, 187 seq., 281 seq., etc.

4) K, 53 (*supra*, pp. 66-67); et cf. N, I, 47, 49. Dans une seule variante (N, I, 41), la déesse perd patience. Tous les autres textes insistent sur le calme

de plus touchant, plus tard, que cette lutte de deux frères dont chacun voudrait voir l'autre empereur[1]? D'une manière générale, d'ailleurs, dans ce vieux Japon comme dans le Japon moderne, les femmes sont meilleures que les hommes. Ces derniers cependant, en dehors du domaine familial, manifestent déjà les solides qualités qui feront la grandeur de leur société future : ils sont fidèles à leurs amis, à leurs chefs[2]; une sympathie sincère les anime et les unit[3]; leur sociabilité se fait solidarité, aide mutuelle dans toutes les circonstances

olympien qu'elle sait garder en présence des pires injures de son frère. Cf. d'ailleurs, pour sa bonté habituelle, *supra*, pp. 32, 41, 295, etc.

1) K, 257-258 : *supra*, p. 258, n. 1. Cf. K, 151, 328.

2) Exemple : K, 307. Cf. aussi K, 287, etc.

3) Cette sympathie existe même chez les empereurs dans leurs rapports avec le bas peuple. « Le Céleste souverain (Ninntokou), ayant fait l'ascension d'une haute montagne et contemplé le pays d'alentour, parla, disant : « De cette terre, aucune fumée ne s'élève : tout le pays est frappé de pauvreté. Donc, je supprime tous les impôts (et corvées) du peuple, pour trois ans. » En conséquence, le grand palais se dégrada, et la pluie y entrait de toutes parts ; mais aucune réparation n'était faite. On recueillait dans des baquets la pluie qui filtrait à l'intérieur, et on se retirait aux endroits où il n'y avait point de fissures. Et plus tard, quand il abaissa ses regards sur le pays, la fumée était partout abondante. Alors seulement, voyant le peuple riche, il rétablit les corvées et les impôts. C'est pourquoi les paysans prospéraient, et ne souffraient pas des corvées. Et pour louer ce règne auguste, on l'appela le règne du Sage Empereur. » (K, 270). Cette histoire, qui rappelle, en mieux, notre Henri IV et sa poule au pot, est racontée par le N en belles phrases chinoises, plus recherchées, mais qui n'en répondent pas moins aux sentiments exprimés dans le simple récit du K. Après la remise totale des impôts, le palais est en ruines, et la clarté des étoiles perce à travers les trous du toit. Mais le souverain se réjouit ; et quand enfin il voit s'élever la fumée du riz qu'on prépare dans les chaumières, il s'écrie : « Nous sommes prospères, maintenant ! » L'impératrice semble étonnée : « Qu'entendez-vous par prospérité ? » « L'empereur répondit : « Manifestement, c'est quand la fumée remplit la terre, et que le peuple monte librement à la richesse. » L'impératrice continua : « L'enceinte du palais s'écroule, et nous n'avons aucun moyen de la réparer ; les bâtiments sont dans un tel état que nos couvre-pieds mêmes sont exposés. Est-ce là ce qu'on peut appeler prospérité? » L'empereur dit : « Lorsque le Ciel établit un prince, c'est pour le bien de son peuple. Le prince doit donc faire du peuple la base de tout. La pauvreté du peuple n'est autre que ma pauvreté ; la prospérité du peuple est ma prospérité. Que le peuple soit prospère et le prince pauvre, c'est une chose qui n'existe pas. » (N, I, 279, qui place le fait en l'an 319 de notre ère).

amour étendu sur tous les êtres vivants, sur les animaux comme sur les hommes; et par surcroît, il donnait aux pauvres gens l'espoir des richesses éternelles, aux humiliés la joie des justes revanches futures, aux dégoûtés la paix de la vie contemplative, le repos dès le monde présent. Dans la lutte engagée entre ces deux conceptions, l'issue ne pouvait être douteuse : le culte mystique allait fatalement l'emporter sur la religion primitive ; le Shinntô, trop humain, devait être écrasé sous l'éclat vainqueur de son rival[1].

Cependant, l'ancienne religion naturiste avait pour elle des éléments de défense sérieux : elle tenait au cœur de la nation par des harmonies secrètes ; elle était établie, enracinée sur le sol natal par l'effet d'une longue posssesion ; et d'autre part, le Bouddhisme n'était en aucune façon une religion violente, militante, agressive. Pour s'expliquer la rapidité de son triomphe, il faut tenir compte de deux facteurs essentiels : du côté du Shinntô, l'esprit de conciliation et d'éclectisme qui est un trait fondamental du caractère japonais, et qui fait de ce peuple sage et intelligent un des plus aptes à évoluer, à s'adapter sans peine à de nouvelles conditions politiques ou religieuses, à trouver tout de suite, avec une admirable souplesse et un merveilleux bon sens, les moyens d'ajustement nécessaires; du côté du Bouddhisme, l'habileté cléricale qui sait tout envahir sans bruit et sans heurts. Les shinntoïstes étaient prêts à accueillir, ne fût-ce

1) Qu'on rapproche des rudes légendes anciennes les douces chroniques qui suivent l'introduction du bouddhisme. Par exemple, en 613, par un jour d'hiver, le prince impérial Shôtokou Taïshi rencontre un homme affamé, gisant au bord de la route; il lui donne à manger et à boire, se dépouille de son vêtement pour l'en envelopper, et s'éloigne en lui disant : « Repose en paix ». Le lendemain, il envoie prendre de ses nouvelles; mais dans l'intervalle, le vagabond était mort. Le prince le fait ensevelir dans un sépulcre bien clos. Quelques jours plus tard, il songe que ce misérable était peut-être un saint; et en effet un messager, dépêché à la tombe, revient en annonçant que, sous la terre intacte, le cadavre a disparu du cercueil, où l'on n'a retrouvé que le costume donné par charité. Shôtokou Taïshi fait rapporter ce costume, et s'en revêt. (N, II, 144-145). — Pour la bonté envers les animaux, cf. *supra*, p. 143, p. 159, n. 2, p. 165, n. 6.

qu'à titre d'expérience[1], les nouveautés séduisantes qu'on leur offrait ; et les bouddhistes ne demandaient qu'à agir par les voies les plus pacifiques, sans vouloir supprimer les conceptions anciennes qu'il leur était possible d'accepter à leur tour. Entre les deux idéals flottants qui se rencontrèrent alors dans l'esprit des hommes, l'accord se fit par une sorte d'osmose, de transfusion mutuelle et simultanée ; et ce fut l'endosmose bouddhiste qui l'emporta. Cette pénétration réciproque fut assurée surtout par le système des « pieux expédients » (*hôbenn*)[2] que pratiquèrent les apôtres étrangers. Déjà, en Chine, ils avaient adroitement représenté Lao-Tseu et Confucius comme des incarnations de divinités hindoues. Au Japon, même stratégie religieuse : les dieux du Shinntô seront respectés, mais en qualité d'avatars[3]. Au VIIIe siècle, sous le règne de Shômou, le prêtre Ghiôghi[4] est envoyé à Icé, pour offrir une relique du Bouddha à la déesse du Soleil : il en revient porteur d'un oracle mystérieux, qu'Amatéras elle-même confirme ensuite à l'empereur dans un songe, et où elle se révèle comme identique à Vaîrôtchana, c'est-à-dire, tout naturellement, à un dieu qui personnifie l'illumination spirituelle[5]. C'est de l'autre grande déesse d'Icé, la déesse de

1) *Vid. sup.*, p. 206, n. 1.

2) Mot qui, de nos jours, est employé pour désigner tout expédient quelconque, mais qui, autrefois, n'était usité que dans le sens restreint des moyens d'action bouddhistes (voir le *Dict.* de Hepburn; et Aston, *Shinto*, p. 360).

3) Le dieu bouddhique devient alors le *Hondji-boutsou* (Bouddha original) du kami qu'il va dominer (voir Murray, *Handbook...*, p. 390).

4) Bonze habile et bienfaisant, auquel on attribue notamment l'introduction de la roue de potier au Japon (cf. cependant Chamberlain, *Things Japanese*, pp. 27 et 338).

5) Voir Anderson, *Catal.*, 72, 78, 83; et cf. aussi Kæmpfer, t. II, p. 15. — La mission de Ghiôghi (en 736) eut finalement pour résultat l'érection (en 749) du colossal Bouddha de bronze qu'on peut admirer aujourd'hui encore au Tôdaïdji de Nara (voir le *Handbook*, 389-390). Cette idole, entièrement dorée à l'origine, a plus de seize mètres de haut; elle semble remplir de sa masse énorme tout le temple qui l'abrite; quand je la visitai, il y a une dizaine d'années, je pus constater que, pour garder quelques proportions entre la statue et les objets qui l'entourent, on avait dû dresser un pin entier comme tige centrale du bouquet placé à ses pieds.

la Nourriture, que Kôbô Daïshi[1] reçoit, au siècle suivant, la révélation plus générale d'où il va tirer son plan d'action, et qui lui permettra d'appliquer un nom hindou à chaque divinité native[2]. Dès lors, le procédé s'étend, se continue, enveloppe et confisque le panthéon tout entier. Le Riyôbou-Shinntô[3] est inventé, et le Shinntô primitif est escamoté dans la manche d'un bonze.

Il est intéressant d'observer les étranges métamorphoses que ce système produit dans la nature même des anciens dieux. Dès l'apparition du Riyôbou-Shinntô, toute la mythologie est bouleversée : les plus hautes puissances de la nature sont abaissées au rôle de symboles abstraits, tandis que tel dieu très secondaire, comme Kouni-toko-tatchi, s'élève peu à peu au rang suprême[4]. La confusion s'accroît quand, aux doctrines bouddhiques, viennent s'ajouter encore les principes des sages chinois. Au XIV[e] siècle, un prêtre ingénieux[5] essaie de concilier toutes ces choses disparates, et les embrouille en un mélange curieux : à ses yeux, le Yinn et le Yang ont engendré, par leur action mutuelle, Izanaghi et Izanami (d'un coup de pinceau, l'auteur a bien vite rayé les divinités intermédiaires) ; de ce couple primitif est issue la déesse du Soleil, Tennshô-Daïdjinn ; et celle-ci, qui est une manifestation du Bouddha, a pour mission de subjuguer les « mauvais Rois des six Ciels » hindous, les forçant à cesser leur injuste opposition au triomphe japonais de la vérité bouddhique[6]. Mais ce n'est pas tout : sur le Riyôbou-Shinntô se greffe, au XV[e] siècle, une branche nouvelle, le Youi-itsou-Shinntô[7], qu'un penseur indigène définira comme une doc-

1) Pour la biographie de ce saint illustre, voir le *Handbook*, pp. 415-416 ; Griffis, 197 seq. ; etc.

2) Cf. *supra*, p. 178, n. 2, *in fine*.

3) *Vid. sup.*, p. 6 ; Griffis, 191 seq. ; Aston, 361 seq. ; etc.

4) *Supra*, p. 242, n. 9, et p. 282, n. 2.

5) L'auteur inconnu, mais sûrement ecclésiastique, du Taïhéiki (Annales de la Grande Paix).

6) *Taïhéiki*, liv. 16, *in fine* (analyse dans Aston, *Hist. of Jap. Lit.*, 173).

7) Abréviation usuelle de *Tenn-djinn-yout-itsou* (m. à m. : ciel, homme, unique).

trine empruntée au Bouddhisme par les philosophes chinois[1]. Puis viennent, au XVII[e] siècle, l'école de Dégoutchi[2], qui explique la mythologie japonaise par les divinations chinoises du Yih-king[3]; l'école de Yamazaki[4], où le Youï-itsou-Shinntô se combine avec la métaphysique de l'époque des Soung[5]. Rien d'étonnant donc si nos dieux antiques subissent, de plus en plus, des transformations qui les rendent méconnaissables[6]. Sarouta, le dieu simiesque et phallique dont le voyageur primitif célébrait le culte au bord des chemins, devient, pour Dégoutchi, le patron de la morale[7] : en effet, un dieu protecteur des routes n'est-il pas tout désigné pour conduire les hommes dans la « voie » de la vertu?

Au XVIII[e] siècle, nouvelle épreuve : après le traitement injurieux qu'ils ont connu si longtemps aux mains de leurs adversaires, les dieux du Shinntô vont avoir à supporter maintenant le zèle maladroit de leurs amis. Les Motoori, les Hirata s'aperçoivent avec indignation que les plus hautes divinités indigènes sont devenues « des domestiques dans la maison

1) Hirata (voy. Aston, *Shintô* 362).

2) Dégoutchi Nobouyoshi, prêtre du Ghékou vers 1660.

3) C'est sur ce livre obscur que M. Takashima Kaémon, le plus fameux devin du Japon moderne, fondera encore son art (voy. Chamberlain, *Things Japanese*, pp. 112-113, et, pour plus plus de détails, le *Takashima Ekidan* de Shighétaké Soughioura, Tokio, 1893). D'après les entretiens que j'ai eus autrefois avec cet homme d'une rare intelligence, je puis dire que, si les principes de son système sont douteux, les résultats particuliers en sont souvent admirables : la divination vaut ce que vaut le devin, et l'heureux financier de Kanagawa, le promoteur habile de tant d'entreprises nouvelles, fut toujours un sage qui savait prévoir.

4) Yamazaki Annsaï, 1618-1682, fondateur du Souïgha Shinntô.

5) C'est-à-dire surtout avec la philosophie de Tchou-Hi (1130-1200).

6) Pour s'en rendre compte, il suffit de relever les nombreuses idées bouddhistes que prêtent aux dieux du Shinntô les oracles (*kannghakari*) colligés dans le *Oua-Ronngho* (« Analectes japonais », 1669 : voir Aston, *op. cit.*, pp. 349, 353, 367 seq.). Par exemple, Hatchiman, le dieu de la Guerre, ordonne à ses fidèles la pitié pour les mendiants et les lépreux, pour les fourmis et les grillons, etc.

7) *Vid. sup.*, p. 140, n. 3, p. 173, n. 4 et 5, p. 287, n. 1, etc., et Aston, *Shinto*, 197, 363.

lu Bouddha[1] ». Il s'agit de mettre fin à ce régime scandaleux, le balayer la tourbe des intrus étrangers, de ramener avec honneur dans leurs temples désertés les vieux protecteurs de la patrie. A cet effet, nos pieux érudits emploient un procédé audacieux : ils essaient de retourner contre l'ennemi les armes qu'il a lui-même forgées, et, malgré leur horreur sincère pour tout ce qui pouvait venir de la Chine, ils tentent d'attirer à eux l'adversaire qu'ils ont dessein de renverser. « Shaka et Confucius, dit Motoori, sont aussi des kamis, et leur voie fait partie de notre Voie divine[2] ». Vérité certaine! ajoute Hirata : car comment expliquer d'autre manière les miracles bouddhistes que les dieux du Shinntô ont permis sur leur sol sacré? D'ailleurs, puisque tout ce qui se passe en ce monde est ordonné par les kamis, le Bouddhisme est sans nul doute conforme à leurs volontés. La déesse du Soleil abhorrait cette religion : si donc elle en a autorisé l'expansion dans le pays, c'est qu'elle avait de bonnes raisons pour le faire[3]. Par malheur, de brillants sophismes ne peuvent rien contre les réalités; pour vaincre Bouddha et Confucius, il ne suffisait pas de les représenter comme des kamis inférieurs : il eût fallu aussi réfuter leurs doctrines. Or, bien au contraire, les farouches apôtres du nationalisme religieux acceptaient tout de l'étranger qu'ils semblaient vouloir exclure. Ils sentaient que la fruste religion des aïeux ne pouvait contenter des intelligences modernes; et par suite, empruntant de toutes parts au dehors les éléments d'une foi plus riche, ils les faisaient entrer dans le culte artificiel qu'ils proposaient à la vanité nationale[4]. Le Shinntô ne fut plus que l'enseigne patriotique d'un immense bazar d'objets hindous et chinois. Par surcroît, des sectes populaires s'élevaient, qui, d'instinct, tendaient aussi à défigurer les antiques images divines. Ce furent, dès le début du XIX[e] siècle, les

1) *Vid. sup.*, p. 6 seq.; et Aston, *Hist. of Jap. Lit.*, p. 327.
2) Voy. Aston, *loc. cit.*, p. 338.
3) T, III, app., p. 84; et Aston, *loc. cit.*, p. 338.
4) *Vid. sup.*, p. 9, n. 1, p. 10, n. 1, p. 14, note, etc.

prédicateurs du « Shinnghakou », qui, sous la triple étiquette du shinntoïsme, du bouddhisme et du confucianisme, n'enseignaient que « la science du cœur[1] ». Puis, deux sectes fondées par des femmes mystiques : le « Tennrikyô[2] », dont les idées morales s'abritaient sous le couvert d'Izanaghi et d'Izanami[3]; le « Remmonkyô[4] », qui rattachait trois autres dieux primitifs[5] au Myôhô, la « Loi merveilleuse[6] », toujours vivante dans la personne même de l'inspirée[7]. Les plus grands dieux antiques se trouvèrent ainsi réduits à l'état de loques lamentables, que brandissaient avec une joyeuse inconscience les « salutistes » du pays.

C'est en vain que le Gouvernement japonais, après la Révolution de 1868, tenta de relever ces divinités déchues. Depuis plus de mille ans, les empereurs eux-mêmes avaient sapé le prestige de leurs ancêtres divins. Ces fils du Soleil abandonnaient leurs fonctions pour prendre la tonsure bouddhique[8]; tel d'entre eux se disait « l'esclave du Bouddha », ou parlait des kamis, dans un édit officiel, comme de « serviteurs des lois bouddhistes[9] » ; plusieurs voulurent être incinérés, et les plus zélés même ordonnèrent qu'après leur mort leurs cen-

1) Voir surtout les sermons recueillis par Mitford (lord Redesdale), *op. cit.*, p. 279 seq. ; pour d'autres traductions, les renseignements bibliographiques de Griffis, p. 370 et 448, et d'Aston, *Hist. of Jap. Lit.*, p. 343; enfin, A. Lloyd, dans *Japan Mail*, t. XLVI, p. 10 seq., janv. 1907.

2) Institué par Omiki, une simple paysanne du Yamato (1798-1887). Voir D. C. Greene, *Tenrikyô, or the Teaching of the Heavenly Reason*, dans T, XXIII, part. 1.

3) *Vid. sup.*, p. 274, n. 4.

4) *Remmonkyô*, deux mémoires, l'un du Rév. A. Llyod, l'autre du Rév. D. C. Greene, dans T, XXIX, part. 1. Le nom de la secte fait allusion au lotus qui surgit, immaculé, de la boue.

5) Amé no mi-naka-noushi, Taka-mousoubi et Kami-mousoubi (*supra*, p. 241).

6) Abréviation usuelle de l'expression *Dji no Myôhô*, « la Loi merveilleuse des Choses ».

7) Shimamoura Mitsouko, qui prêchait encore en 1901. Pour l'idée, très naturelle au Japon, de l'incarnation du dieu dans son représentant, cf. *supra*, p. 190, n. 1, p. 281, n. 1, etc.

8) Voir W. Dening, dans T, XV, part. 1, p. 73.

9) Voy. Aston, *op. cit.*, p. 364.

dres fussent jetées aux vents, pour faire éclater aux yeux de tous la vanité des choses terrestres[1]. Cette apostasie bruyante des chefs suprêmes, de ceux qu'on regardait comme les « dieux incarnés[2] », ne laissait guère d'espoir, dans un lointain avenir, pour une restauration possible de l'ancien culte. Vers 1870, le formidable pouvoir de l'Église bouddhique fut brisé; l'État reprit ses droits : en moins de trois ans, la séparation fut accomplie. Mais lorsqu'on s'efforça ensuite de reconstituer l'antique Shinntô pour augmenter encore la gloire de la dynastie, il était trop tard. Cette audacieuse tentative eut plein succès au point de vue politique, le plus important du reste aux yeux de ses promoteurs, et le loyalisme des sujets se renforça aisément d'une exaltation nouvelle : au point de vue religieux, le culte officiel n'éveilla aucun écho dans les cœurs. Peu importait qu'une décision administrative fît de tel dieu bouddhiste, comme Kompira, un nouveau dieu du Shinntô[3] : cette conversion forcée ne devait changer ni le nombre, ni l'esprit des pèlerins qui fréquentent son temple. Le peuple conserva ses superstitions bouddhistes; la classe dirigeante, sa haute morale chinoise; plusieurs sectes chrétiennent vinrent encore compliquer ce vaste ensemble de croyances[4] : mais l'essai gouvernemental ne fit que mettre en lumière l'abandon des anciens dieux.

1) Exemples dans A. H. Lay, *Japanese funeral rites*, T, XIX, part. 3, p. 522-523.

2) *Supra*, pp. 189-191. Les insignes mêmes de la souveraineté (p. 221-226) sont confisqués par le Bouddhisme (voy. Anderson, *op. cit.*, p. 70-71).

3) En l'identifiant avec Koto-hira, sans autre motif que la ressemblance des noms (voy. Aston, p. 67, 230, Chamberlain, *Things Jap.*, p. 324, et le *Handbook*, Introd., p. 70).

4) Dans ce domaine aussi, on peut constater la tendance éclectique que j'ai signalée. Les convertis indigènes combinent très vite les dogmes chrétiens avec d'autres conceptions et produisent ainsi des doctrines nouvelles. (Par exemple, un système récent mélange, sous l'étiquette shinntoïste, les sept vertus cardinales confucianistes, la doctrine de cause et d'effets bouddhique et la trinité chrétienne : *Things Jap.*, 361.) Une mission étrangère fonde une église locale, la développe à grand'peine, arrive même à former des prêtres japonais : quelque temps après, ces derniers viennent annoncer à leurs anciens maîtres qu'ils ont découvert le vrai christianisme, et qu'ils vont le leur enseigner. C'est ains

Et pourtant, ces dieux vivent encore. Si leur culte public n'est plus qu'une forme vaine, si leur mythologie provoque de sceptiques sourires, si l'antique Shinntô est mort pour toujours, le cœur des Japonais reste fidèle à l'esprit de cette religion qu'il a conçue. Ce qui subsiste encore, et ce qui n'a jamais disparu, c'est le génie même de la nation, tel qu'il s'était exprimé à ses premières origines. Le soleil d'il y a deux mille ans resplendit toujours sur les montagnes de l'archipel sacré, et reçoit les mêmes adorations; le peuple japonais n'a pas cessé d'aimer les héros lointains qui furent ses divins ancêtres; l'âme de la race demeure, simple et joyeuse, pareille au « cerisier sauvage qui dégage son parfum sous le soleil matinal[1] », et ses sentiments actuels sont ceux qu'elle exhalait doucement à l'aurore brillante de son histoire religieuse. Les dieux vivent toujours dans ces consciences qui seront pour eux des temples éternels; car, suivant la parole profonde des Japonais d'autrefois, « les dieux siègent dans le cœur de l'homme[2] ».

que le Bureau des missions américaines avait fondé à Kiôto, au prix de lourds sacrifices, une Université chrétienne, la Dôshisha: en 1896, les deux institutions durent se séparer, parce qu'elles n'avaient plus aucune communion d'idées. Le Rév. H. Kozaki, ancien président de cette Université, écrivait récemment : « Le christianisme de l'avenir ne sera pas cette forme sectaire d'Europe et d'Amérique que nous avions avalée telle quelle (*tchokouyakou téki*, c.-à.-d. « comme une traduction mot à mot »), mais bien ce christianisme, tiré directement du Christ et de ses apôtres, qui a été parfaitement digéré et assimilé par la nature humaine japonaise. » (*Japan Mail*; t. XLV, p. 806, 29 déc. 1906.)

1) Célèbre *tannka* de Motoori : « Shikishima no — Yamato-ghokoro ouo — Hito towaba, — *Asa-hi ni nioou* — *Yama zakoura bana* ! » — Cf. ce vieil oracle d'un temple de Tadjima (Aston, 371) : « Lorsque le ciel est pur, et que le vent murmure dans les sapins, c'est le cœur d'un dieu qui parle... »

2) Vers fameux d'un poème révélé en songe à l'empereur Séiwa (859-876).

FIN

APPENDICE.

On trouvera ici trois textes importants dont il est souvent question dans cet ouvrage : 1° le récit de la Naissance du monde, par où s'ouvre le K, et qui représente par conséquent la plus ancienne page de cosmogonie conservée dans une langue altaïque; 2° la Descente d'Izanaghi aux Enfers, qui est l'épisode le plus dramatique de la mythologie japonaise; 3° le mythe de l'Éclipse, le plus intéressant de tous par la place centrale qu'il tient dans la mythologie comme dans le culte.

Au-dessous du texte original en caractères chinois, je donne la lecture en kata-kana de Motoori, et enfin la transcription française. Quant à la traduction, il suffira de se reporter aux endroits qu'indiquent les notes, et où j'ai expliqué déjà tous les points obscurs.

I. LA NAISSANCE DU MONDE.

天 地 初 發 之 時。 於 高
アメ ツチ ノ ハジメ ノ トキ。 タカマ ノ
Amé tsoutchi no hajimé no toki[1], *Takama no*

天 原 成 神 名。天
ハラ ニ ナリマセル カミ ノ ミ ナ ハ。 アメ
hara ni nari-maserou kami no mi na ha[2], *Amé-*

(1) Voir traduction et notes ci-dessus, p. 241-243.

(2) Motoori ajoute au texte original, non seulement des postpositions destinées à établir une phrase japonaise correcte (*ha, no, ni, wo*, etc.), mais

之 御 中 主 神。次 高 御
ノ ミ ナカ ヌシ ノ カミ。ツギニ タカミ
no - mi - naka - noushi no kami[1], *tsoughini Taka-mi-*

產 巢 日 神。次 神 產 巢 日 神。
ムスビ ノ カミ。ツギニ カミ ムスビ ノ カミ。
mousoubi no kami, tsoughini Kami - mousoubi no kami.

此 三 柱 神 者。並 獨 神
コノ ミ バシラ ノ カミ ハ。ミナ ヒトリ ガミ
Kono mi bashira[2] *no kami ha, mina hitori gami*

成 坐 而。 隱 身 也。次
ナリマシテ。ミ ミ ヲ カクシタマヒキ。ツギニ
nari-mashité, mi mi wo kakoushi-tamahiki. Tsoughini

國 稚 如 浮 脂 而。
クニ ワカク ウキ アブラ ノ ゴトク ニ シテ。
kouni wakakou ouki aboura no gotokou ni shité,

aussi des préfixes ou des verbes honorifiques qui viennent compliquer encore les formes respectueuses du vieux Yasoumaro. Exemple : « Amé tsoutchi *no* hajimé no toki, takama *no* hara ni nari-MASÉROU kami *no* MI na *ka*, etc. » Ces termes honorifiques de Motoori, supprimés dans les traductions données au cours du présent ouvrage, ont été conservés en revanche dans cette transcription d'une lecture devenue classique.

(1) Pour tous les noms de dieux, voir les pages énumérées à l'Index.

(2) Pour ce suffixe numéral propre aux dieux, voir *supra*, p. 227.

久羅下 那洲 多陀用幣琉
クラゲ ナス タダヨヘル
kouraghé nasou tadayohérou

之時。 如 葦芽 因
トキ ニ、 アシ カビ ノ ゴト
toki ni, ashi kabi no goto

萌騰之物 而 成 神
モエアガル モノ ニ ヨリテ ナリマセル カミ
moyé-agarou mono ni yorité nari-masérou kami

名。 宇麻志阿斯訶備比古遲
ノ ミ ナ ハ。ウマシ アシ カビ ヒコ ヂ
no mi na ha, Oumashi - ashi - kabi - hiko - dji

神。次 天之常立 神。
ノ カミ。ツギニ アメ ノ トコ タチ ノ カミ。
no kami, tsoughini Amé - no - toko - tatchi no kami.

此 二 柱 神 亦 獨 神
コノ フタ バシラ ノ カミ モ ヒトリ ガミ
Kono fouta bashira no kami mo hitori gami

成坐而。隱 身 也。
ナリマシテ。ミ ミ ヲ カクシ タマヒキ。
nari-mashité, mi mi wo kakoushi-tamahiki.

上 件 五 柱 神者別
カミノクダリ イッバシラノカミハ コト
Kami no koudari itsou bashira no kami ha koto

天 神。
アマツカミ。
ama tsou kami.

次 成 神 名 國之
ツギニナリマセル カミノミナハ クニノ
Tsoughini nari-masérou kami no mi na ha Kouni-no-

常 立 神。次 豊 雲 野
トコ タチ ノ カミ。ツギニ トヨ クモ ヌ ノ
toko - tatchi no kami, tsoughini Toyo - koumo-nou no

神。此 二 柱 神亦獨 神
カミ。コノ フタ バシラ ノ カミモヒトリ ガミ
kami. Kono fouta bashira no kami mo hitori gami

成坐而。隱 身 也。次
ナリマシテ。ミミヲ カクシタマヒキ。ツギニ
nari-mashité, mi mi wo kakoushi-tamahiki. Tsoughini

成 神 名 宇比地邇
ナリマセル カミ ノ ミ ナ ハ ウヒヂニ ノ
nari-masérou kami no mi na ha Ou-hidji-ni no

久羅下　那洲　多陀用幣琉
クラゲ　ナス　タダヨヘル
kouraghé　nasou　tadayohérou

之時。如　葦芽　因
トキ　ニ　アシ　カビ　ノ　ゴト
toki　ni,　ashi　kabi　no　goto

萌騰之物　而　成　神
モエアガル　モノ　ニ　ヨリテ　ナリマセル　カミ
moyé-agarou　mono　ni　yorité　nari-masérou　kami

名。宇麻志阿斯訶備比古遲
ノ　ミ　ナ　ハ。ウマシ　アシ　カビ　ヒコ　ヂ
no　mi　na　ha,　Oumashi - ashi - kabi - hiko - dji

神。次　天之常　立　神。
ノ　カミ。ツギニ　アメ　ノ　トコ　タチ　ノ　カミ。
no　kami,　tsoughini　Amé - no - toko - tatchi　no　kami.

此　二　柱　神　亦　獨　神
コノ　フタ　バシラ　ノ　カミ　モ　ヒトリ　ガミ
Kono　fouta　bashira　no　kami　mo　hitori　gami

成坐而。隱　身　也。
ナリマシテ。ミ　ミ　ヲ　カクシ　タマヒキ。
nari-mashité,　mi　mi　wo　kakoushi-tamahiki.

上件五柱神者別
カミノクダリイツバシラノカミハコト
Kami no koudari itsou bashira no kami ha koto

天神。
アマツカミ
ama tsou kami.

次成神名國之
ツギニナリマセルカミノミナハクニノ
Tsoughini nari-mașérou kami no mi na ha Kouni-no-

常立神。次豐雲野
トコタチノカミツギニトヨクモヌノ
toko - tatchi no kami, tsoughini Toyo-koumo-nou no

神。此二柱神亦獨神
カミ コノフタバシラノカミモヒトリガミ
kami. Kono fouta bashira no kami mo hitori gami

成坐而。隱身也。次
ナリマシテ、ミミヲカクシタマヒキ。ツギニ
nari-mashité, mi mi wo kakoushi-tamahiki. Tsoughini

成神名宇比地邇
ナリマセルカミノミナハウヒギニノ
nari-masérou kami no mi na ha Ou-hidji-ni no

神。 次 妹 須比智邇 神。
カミ。 ツギニ イモ スヒヂニ ノ カミ。
kami, tsoughini imo Sou-hidji-ni no kami;

次 角杙 神。 次 妹
ツギニ ツヌグヒ ノ カミ。ツギニ イモ
tsoughini Tsounou-gouhi no kami, tsoughini imo

活杙 神。 次 意富斗能地
イクグヒ ノ カミ。ツギニ オホトノヂ ノ
Ikou-gouhi no kami; tsoughini Oho-to-no-dji no

神。 次 妹 大斗乃辨 神。
カミ。ツギニ イモ オホトノベ ノ カミ。
kami, tsoughini imo Oho-to-no-bé no kami;

次 淤母陀琉 神。 次 妹
ツギニ オモダル ノ カミ。ツギニ イモ
tsoughini Omo-darou no kami, tsoughini imo

阿夜訶志古泥 神。 次 伊邪那岐
アヤカシコネ ノ カミ。ツギニ イザナギ ノ
Aya-kashiko-né no kami; tsoughini Izana-ghi no

神。 次 妹 伊邪那美 神。
カミ。ツギニ イモ イザナミ ノ カミ。
kami, tsoughini imo Izana-mi no kami.

上 件 自國常立 神
カミ ノ クダリ クニノトコタチ ノ カミ
Kami no koudari Kouni-no-toko-tatchi no kami

以 下 伊邪那美 神 以前。幷稱
ヨリ シモ イザナミ ノ カミ マデ。アハセテ
yori shimo, Izana-mi no kami madé, ahasété

神 世 七 代。
カミ ヨ ナヽ ヨ ト マヲス。
kami - yo nana yo to mawosou.

上 二 柱 獨 神 各 云 一 代
カミ ノ フタ ハシラ ハ、ヒトリ ガミ オノオノ ヒト ヨ ト マヲス。
Kami no fouta bashira ha, hitori gami ono-ono hito yo to mawosou.

次 雙 十 神 各 合 二 神 云
ツギニ ナラビマス ト バシラ ハ オノオノ フタ バシラ ヲ アハセテ
Tsoughini narabi-masou to bashira ha, ono-ono fouta bashira wo ahasété

一 代 也
ヒト ヨ ト マヲス
hito yo to mawosou [1].

於是 天 神 諸 命
コヽニ アマ ツ カミ モロモロ ノ ミコト
Koko-ni ama tsou kami moromoro no mi-koto

(1) Voir p. 243, n. 10.

以。詔伊邪那岐　命　伊邪那美
モチテ。イザナギ ノ ミコト イザナミ ノ
motchité, Izana-ghi no mikoto Izana-mi no

命　二　柱　　神。
ミコト フタ バシラ ノ カミ ニ。コノ
mikoto fouta bashira no kami ni, kono

修理固　成　是　多陀用幣流
タヾヨヘル クニ ヲ ツクリカタメナセ ト
tadayohérou kouni wo tsoukouri-katamé-nasé to

之　國。賜天　沼矛　　而。
ノリゴチテ。アマ ノ ヌボコ ヲ タマヒテ。
norigotchité, ama no nou-boko wo tamahité,

言　依　賜也。故　二　柱
コト ヨサシ タマヒ。カレ フタ バシラ ノ
koto - yosashi - tamahi, karé fouta bashira no

神　立天　浮　橋　　而。掠
カミ アマ ノ ウキ ハシ ニ タヽシテ。ソノ
kami ama no ouki hashi ni tatashité, sono

下其　　沼矛以　　畫　者。
ヌボコ ヲ サシオロシテ カキタマヘバ
nou-boko wo sashioroshité kakitamahéba,

鹽 許袁呂許袁呂 邇 畫鳴而。
シホ コヲロコヲロ ニ カキナシテ。
shiho kororo-kororo ni kakinashité.

引上 時。 自其矛
ヒキアゲタマフ トキ ニ ソノ ホコ ノ
hiki-aghé-tamafou toki ni, sono hoko no

末 垂 落之 鹽。 累積 成
サキ ヨリ シタヾル シホ ツモリテ シマ
saki yori shita-darou shiho, tsoumorité shima

嶋 是 淤能碁呂 嶋。
ト ナル コレ オノゴロ シマ ナリ。
to narou. Koré Ono-ghoro shima nari [1].

II. IZANAGHI AUX ENFERS.

於 是 欲 相見 其 妹
コヽニ ソノ イモ イザナミ ノ ミコト ヲ
Koko-ni [2] *sono imo Izanami no mikoto wo*

伊邪那美 命。 追往 黄泉
アヒミマク オモホシテ ヨモツ カニ ニ
ahi-mimakou omohoshité, Yomo tsou kouni [3] *ni*

(1) Voir p. 120, 171, 250.
(2) Voir p. 313-320.
(3) Voir p. 314, n. 1.

國。 爾自 殿騰戸
オヒイデマシキ。 スナハチ トノド ヨリ
ohi-idé-mashiki. Sounahatchi tono-do yori

出向 之時。伊邪那岐
イデムカヘマス トキ ニ。イザナギ ノ
idé-moukahé-masou toki ni, Izanaghi no

命 語詔之。 愛 我
ミコト カタラヒタマハク。ウツクシキ アガ
mikoto katarahi-tamahakou : « *Outsoukoushiki a ga*

那邇妹 命。 吾 與
ナニモ ノ ミコト。 アレ ミマシ ト
nanimo no mikoto, aré mimashi to

汝所 作 之 國
ツクレリシ クニ イマダ ツクリヲヘズ
tsoukourérishi kouni imada tsoukouri-wohézou

未作 竟故 可還。
アレバ カヘリマサ子 ト ノリタマヒキ。
aréba kahéri-masané[1] » ; *to nori-tamahiki.*

[1] Voir p. 172, n. 1, et cf. p. 313, n. 3.

爾伊邪那美命 答白。
コヽニイザナミノミコトノマヲシタマハク。
Koko-ni Izanami no mikoto no mawoshi-tamahakou:

悔哉不速來。吾者爲
クヤシキカモトク キマサズテ アハヨモ
« *Kouyashikikamo tokou ki-masazouté, a ha Yomo*

黄泉戸喫、然愛
ツヘグヒシツ シカレドモ ウツクシキ
tsou hégouhi shitsou[1]. *Shikarédomo outsoukoushiki*

我那勢命。入來坐之事
アガナセノミコト イリキマセル コト
a ga nasé no mikoto, iri-ki-masérou koto

恐故欲還。且其與
カシコケレバ カヘリナム ヲ マヅ ツバラ
kashikokéréba kahérinamou wo, madzou tsoubara-

黄泉神相論。莫
カニ ヨモツカミト アゲツラハム。アヲ
kani Yomo tsou kami to aghé-tsourahamou[2]. *A wo*

[1] P. 315, n. 1.
[2] P. 316, n. 2.

視　我。如此白而。還　入
ナ　ミタマヒゾ。カク　マヲシテ。ソノ　トノ
na mi-tamahizo[1]. » *Kakou mawoshité, sono tono*

其殿　内　之　間。甚
ヌチ　ニ　カヘリイリマセル　ホド。イト　ヒサ
noutchi ni kahéri-iri-maserou hodo, ito hisa-

久　難待。故刺　左　之
シクテ　マチカ子タマヒキ。カレ　ヒダリ　ノ
shikouté matchi-kané-tamahiki[2]. *Karé hidari no*

御　美豆良。湯津津間櫛之
ミ　ミヅラ　ニ　サヽセル。ユツヽマグシ　ノ
mi midzoura ni sasaserou, youtsou-tsouma-goushi no

男柱　一箇　取闕而。燭一火
ヲ　バシラ　ヒトツ　トリカキテ。ヒトツ　ビ
wo - bashira hitotsou tori-kakité, hitotsou bi

入見　之時。宇士
トモシテ　イリミマス　トキニ。ウジ
tomoshité iri-mimasou toki-ni[3], *ouji*

(1) P. 316, n. 3.
(2) P. 316, n. 4; cf. p. 313.
(3) Voir p. 255, n. 6, p. 317, n. 1, p. 319, n. 1; et cf. p. 268, n. 4.

多加禮 斗呂呂岐弖。於頭 者大
タカレ トロロキテ ミカシラニハオホ
takaré tororokité[1], *mi kashira ni ha Oho-*

雷 居。於胸 者 火雷
イカヅチ ヲリ、ミムネ ニ ハ ホノイカヅチ
ikadzoutchi wori, mi mouné ni ha Ho-no-ikadzoutchi

居。於腹 者黑雷 居。
ヲリ、ミ ハラ ニ ハ クロイカヅチ ヲリ、
wori, mi hara ni ha Kouro-ikadzoutchi wori,

於陰 者拆 雷 居。於左
ミ ホト ニ ハ サク イカヅチ ヲリ。ヒダリ
mi hoto ni ha Sakou-ikadzoutchi wori, hidari

手 者若 雷 居。於右
ノ ミ テ ニ ハ ワキイカヅチ ヲリ。ミギリ
no mi té ni ha Waki-ikadzoutchi wori, mighiri

手 者土 雷 居。於左
ノ ミ テ ニ ハ ツチイカヅチ ヲリ。ヒダリ
no mi té ni ha Tsoutchi-ikadzoutchi wori, hidari

(1) P. 104, n. 1, et p. 317, n. 2.

足 者 鳴 雷 居。
ノ ミ アシ ニ ハ ナルイカヅチ ヲリ。
no mi ashi ni ha Narou-ikadzoutchi wori,

於右 足 者伏 雷
ミギリ ノ ミ アシ ニ ハ フシイカヅチ
mighiri no mi ashi ni ha Foushi-ikadzoutchi

居。 幷 八 雷 神
ヲリ。アハセテ ヤクサ ノ イカヅチ ガミ
wori, ahasété ya-kousa no ikadzoutchi gami

成居。
ナリヲリキ。
nari-woriki (1).

於是 伊邪那岐 命 見畏而
コヽニ イザナギ ノ ミコト ミカシコミテ
Koko-ni Izanaghi no mikoto mi-kashikomité

逃還 之時。其 妹 伊邪
ニゲカヘリマス トキ ニ。ソノ イモ イザ
nighé-kahéri-masou toki ni (2), *sono imo Iza-*

(1) Pour les noms de ces Foudres, voir p. 104, n. 1, et cf. p. 103, n. 3.
(2) P. 317, n. 3.

那美 命 言令見
ナミ ノ ミコト アレ ニ ハヂミセタマヒツ
nami no mikoto : « Aré ni hadjimisé-tamahitsou[1] » :

辱 吾。 即 遣豫母都
ト マヲシタマヒテ ヤガテ ヨモツ シコメ
to mawoshi tamahité, yagaté Yomo tsou Shiko-mé

志許賣令 追。 爾 伊邪那岐
ヲ ツカハシテ オハシキ。 カレ イザナギ ノ
wo tsoukahashité ohashiki[2]. *Karé Izanaghi no*

命 取 黑 御 鬘
ミコト クロ ミ カヅラ ヲ トリテ ナゲ
mikoto kouro mi kadzoura wo torité naghé-

投棄。 乃 生蒲
ウテタマヒシカバ スナハチ エビカヅラ
outé-tamahishikaba, sounahatchi yébi-kadzoura

子。 是 摭食 之間
ノミ ナリキ コ ヲ ヒリヒハム アヒダ ニ
nomi nariki[3]. *Ko wo hirihi-hamou ahida ni*

(1) P. 317, n. 4, et cf. p. 271, n. 1.
(2) P. 318, n. 1.
(3) P. 318, n. 4.

逃行。 猶 追。 亦
ニゲイデマス ヲ。ナホ オヒシカバ。マタ
nighé-idémasou wo, naho ohishikaba, mata

刺 其右 御美豆良 之 湯津
ソノ ミギリ ノ ミ ミヅラ ニ サヽセル ユツ
sono mighiri no mi midzoura ni sasasérou youtsou-

津間櫛 引闕而 投棄。
ツマグシ ヲ ヒキカキテ ナゲウテタマヘバ。
tsouma-goushi wo hiki-kakité naghé-outé-tamahéba,

乃 生 笋。 是 拔食
スナハチ タカムナ ナリキ。コ ヲ ヌキハム
sounahatchi takamouna nariki[1]. *Ko wo nouki-hamou*

之間 逃 行。 且 後 者。
アヒダ ニ ニゲイデマシキ。マタ ノチニ ハ。
akida ni nighé-idémashiki. Mata notchi-ni ha,

於其 八 雷 神 副千
カノ ヤ クサ ノ イカヅチ ガミ ニ チ イホ ノ
kano ya - kousa no ikadzoutchi gami ni tchi iho no

(1) P. 319, n. 1.

五百　之黄泉軍　　令追。　爾
ヨモツ イクサ ヲ ソヘテ オハシメキ。カレ
Yomo tsou ikousa wo sohété ohashiméki[1]. *Karé*

抜所御佩之十拳　劔　而。　於後
ミハカセル トツカ ツルギ ヲ ヌキテ シリヘ
mi-hakasérou to-tsouka tsouroughi wo noukité, shirihé-

手　布伎都都　逃　來　　猶　追到
デ ニ フキツツ ニゲキマセル ヲ ナホ オヒテ
dé ni foukitsoutsou[2] *nighé-kimasérou wo nako ohité*

黄泉　比良坂　之　坂本
ヨモツ ヒラ サカ ノ サカモト ニ イタル
Yomo tsou Hira-saka[3] *no saka-moto ni itarou*

時。　取在　　其　　坂本桃子
トキニ ソノ サカモト ナル モモ ノ ミ ヲ
toki ni, sono saka-moto narou momo no mi wo

三箇　　　　待　撃　者。　悉
ミツ トリテ マチウチタマヒシカバ。コト
mitsou torité matchi-outchi-tamahishikaba, koto-

[1] P. 319, n. 3.
[2] P. 320, n. 1.
[3] Voir p. 312, n. 2.

逃 返 也。爾 伊邪那岐
ゴト ニ ニゲカヘリキ。コヽニ イザナギ ノ
goto ni nighé-kahériki. Koko-ni Izanaghi no

命 告 桃 子。汝
ミコト モヽ ニ ノリタマハク。イマシ ア ヲ
mikoto momo ni nori-tamahakou : « Imashi a wo

如 助 吾。於葦原 中
タスケシ ガ ゴト。アシ ハラ ノ ナカツ
tasoukéshi ga goto, Ashi - hara - no - naka - tsou-

國所 有 宇都志伎青人草
クニ ニ アラユル ウツシキ アヲ ヒト クサ
kouni ni arayourou outsoushiki awo - hito - kousa

之。落苦瀬 而 患惚 時。
ノ。ウキセ ニ オチテ クルシマム トキ ニ。
no, oukisé ni otchité kouroushimamou toki ni,

可助 告。賜名號
タスケテヨ ト ノリタマヒテ。オホ カム ヅ
tasoukété yo »; to nori-tamahité, Oho-kamou-dzou-

意富加牟豆美命。
ミ ノ ミコト ト イフ ナ ヲ タマヒキ
mi no mikoto to ifou na wo tamahiki [1].

[1] P. 320, n. 2; cf. p. 135, n. 3, et p. 324, n. 1.

最後 其 妹伊邪那美 命
イヤハテ ニ ソノ イモ イザナミ ノ ミコト
Iyahaté ni sono imo Izanami no mikoto

身自追 來焉。 爾 千引
ミ ミヅカラ オヒキマシキ スナハチ チ ビキ
mi - midzoukara ohi-ki-mashiki [1]. *Sounahatchi tchi- biki*

石 引塞其 黄泉比良
イハ ヲ ソノ ヨモ ツ ヒラ サカ ニ ヒキ
iha wo sono Yomo tsou Hira - saka ni hiki-

坂。 其石 置 中。 各
サヘテ ソノ イハ ヲ ナカ ニ オキテ。 アヒ
sahété, sono iha wo naka ni okité [2], *ahi*

對立而 度 事戸 之 時。
ムキタヽシテ コトド ヲ ワタス トキ ニ、
mouki-tatashité kotodo wo watasou toki ni [3],

伊邪那美 命 言。
イザナミ ノ ミコト ノ マヲシ タマハク。
Izanami no mikoto no mawoshi-tamahakou :

[1] Passage traduit p. 239.
[2] *Ibid.*, et p. 320, n. 3; cf. aussi p. 199, n. 5, p. 286, n. 4.
[3] P. 239, n. 2, et cf. p. 320, n. 6.

愛 我那勢 命。爲
ウツクシキ ア ガ ナセ ノ ミコト。カク
« Outsoukoushiki a ga nasé no mikoto, kakou

如此者。汝 國之人草
シタマハバ。ミマシ ノ クニ ノ ヒトクサ
shi-tamahaba, mimashi no kouni no hito - kousa

一日 絞 殺 千
ヒト ヒ ニ チ カシラ クビリコロサナ ト
hito hi ni tchi kashira koubiri-korosana »; to

頭。 爾 伊邪那岐 命
マヲシタマヒキ。コヽニ イサナギ ノ ミコト
mawoshi-tamahiki. Koko-ni Izanaghi no mikoto

詔。 愛 我 那 邇妹
ノノリタマハク。ウツクシキ ア ガ ナニモ ノ
no nori-tamahakou : « Outsoukoushiki a ga nanimo no

命。汝 爲 然 者。吾
ミコト。ミマシ シカ シタマハバ。アレ ハ
mikoto, mimashi shika shi-tamahaba, aré ha

一 日 立 千 五 百 産
ヤ ヒト ヒ ニ チ イホ ウブヤ タテヽナ
ya hito hi ni tchi iho oubouya taténa »[1];

(1) Pour l'*oubouya*, voir p. 364.

屋。 是 以 一 日
ト ノリタマヒキ。 コヽ ヲ モテ ヒト ヒ ニ
to nori-tamahiki. Koko wo moté hito hi ni

必 千 人 死。 一 日 必
カナラズ チ ビト シニ ヒト ヒ ニ カナラズ
kanarazou tchi bito shini, hito hi ni kanarazou

千五百人 生 也。 故 號 其
チ イホ ヒト ナモ ウマルヽ。 カレ ソノ
tchi iho hito namo oumarourou[1]. *Karé sono*

伊邪那美 命 謂黄泉津
イザナミ ノ ミコト ヲ ヨモ ツ オホ カミ
Izanami no mikoto wo Yomo tsou Oho-kami

大神。 亦云以其 追 斯 伎 斯 而。
ト マヲス マタ カノ オヒシキシ ニ ヨリテ。
to mawosou[2]. *Mata kano ohi-shikishi ni yorité,*

號 道 敷 大 神。
チシキ ノ オホカミ ト マヲス ト モ イヘリ。
Tchi-shiki no Oho-kami to mawosou to mo ihéri[3].

(1) P. 239, n. 4, et cf. p. 240, n. 1.
(2) P. 320, n. 4, et cf. p. 316, n. 2.
(3) P. 239, n. 6.

亦 所塞其黃泉坂之石
マタ ソノ ヨミ ノ サカ ニ サヤレリシ イハ
Mata sono Yomi no Saka ni sayarérishi iha

者。號道反大神。
ハ。チガヘシ ノ オホ カミ ト モ マヲシ。
ha, Tchi-gahéshi no Oho - kami to mo mawoshi [1],

亦謂塞坐黃泉戸
サヤリマス ヨミド ノ オホ カミ ト モ
Sayari-masou Yomi-do no Oho - kami to mo

大神。故其所謂黃泉比良
マヲス。カレ ソノ イハユル ヨモツ ヒラ
mawosou [2]. *Karé sono ihayourou Yomo tsou Hira-*

坂者。今謂出雲國之伊賦夜
サカ ハ。イマ イヅモ ノ クニ ノ イフヤ
saka ha, ima Idzoumo no kouni no Ifouya-

坂也。
ザカ ト ナモ イフ。
zaka to namo ifou [3]

(1) *Ibid.*, n. 7.
(2) *Ibid.*, n. 8.
(3) Voir p. 312, n. 2.

地矣 阿多良斯登許曾。我 那勢之
トコロ ヲアタラシト コソ。ア ガ ナセ ノ
tokoro wo atarashi to koso, a ga nasé no

命 爲 如 此 登 詔
ミコト カク シツラメ ト ノリ ナホシ
mikoto kakou shitsouramé, to nori - nahoshi-

雖 直。 猶 其 惡 態 不 止
タマヘドモ。ナホ ソノ アシキ ワザ ヤマズテ
tamahédomo, naho sono ashiki waza yamazouté

而 轉。 天 照 大 御神坐忌
ウタテアリ。アマ テラス オホ ミ カミ イミ
outaté-ari. Ama - térasou - oho - mi - kami imi

服屋 而。 令 織 神
ハタヤ ニ マシマシテ カム ミ ス オラシメ
hataya ni mashimashité, kamou - mi - so orashimé-

御 衣 之時。 穿 其 服 屋 之
タマフ トキ ニ。ソノ ハタヤ ノ ム子 ヲ
tamafou toki ni, sono hataya no mouné wo

頂。 逆剝 天 斑 馬 剝
ウガチテ。アメ ノ フチ コマ ヲ サカハギ
ougatchité, amé no foutchi koma wo saka-haghi

營田 之阿 埋 其 溝。亦
ミ ツクダ ノ ア ハナチ ミゾ ウメ。マタ
mi - tsoukou-da no a hanatchi mizo oumé, mata

其 於 聞看大嘗 之殿屎
ソノ オホニヘ キコシメス トノ ニ クソ
sono oho-nihé kikoshi-mésou tono ni kouso-

麻埋 散。 故 雖 然 爲。天
マリ チラシキ。カレ シカ スレドモ。アマ
mari - tchirashiki. Karé shika sourédomo, Ama-

照 大御神者登賀米受
テラス オホ ミ カミ ハ トガメズテ ノリ
térasou - oho - mi - kami ha togamézouté nori-

而 告。 如 屎。 醉而吐散
タマハク。クソ ナス ハ。ヱヒテ ハキ チラス
tamahakou : « Kouso nasou ha, wéhité haki-tchirasou

登許曾。我 那勢之 命 爲 如 此。
ト コソ。ア ガ ナセ ノ ミコト カク シツラメ。
to koso, a ga nasé no mikoto kakou shitsouramé.

又 離 田 之 阿 埋 溝 者。
マタ タ ノ ア ハナチ ミゾ ウムル ハ。
Mata ta no a hanatchi mizo oumourou ha,

地矣 阿多良斯登許會。我 那勢之
トコロ ヲ アタラシ ト コソ ア ガ ナセ ノ
tokoro wo atarashi to koso, a ga nasé no

命 爲 如 此 登 詔
ミコト カク シツラメ ト ノリ ナホシ
mikoto kakou shitsouramé-, to nori - nahoshi-

雖 直。 猶 其 惡 態 不 止
タマヘドモ、ナホ ソノ アシキ ワザ ヤマズテ
tamahédomo, naho sono ashiki waza yamazouté

而 轉。 天 照 大 御 神 坐 忌
ウタテアリ、アマ テラス オホ ミ カミ イミ
outaté-ari. Ama - térasou - oho - mi - kami imi

服屋 而。 令 織 神
ハタヤ ニ マシマシテ カム ミ ス オラシメ
hataya ni mashimashité, kamou - mi - so orashimé-

御 衣 之 時。 穿 其 服 屋 之
タマフ トキ ニ、ソノ ハタヤ ノ ム子 ヲ
tamafou toki ni, sono hataya no mouné wo

頂。 逆 剝 天 斑 馬 剝
ウガチテ アメ ノ フチ コマ ヲ サカハギ
ougatchité, amé no foutchi koma wo saka-haghi

而 所 墮 入 時。 天
ニ ハギテ オトシイルヽ トキ ニ。アメ ノ
ni haghité otoshi-irourou toki ni, amé no

衣 織女 見驚而。 於 梭 衝
ミソ オリメ ミオドロキテ。ヒ ニ ホト ヲ
mi-so ori-mé mi-odorokité, hi ni hoto wo

陰 上 而 死。故 於是 天 照
ツキテ ミウセキ。カレ コヽ ニ アマ テラス
tsoukité mi-ouséki. Karé koko - ni Ama - térasou-

大 御 神 見 畏。 閉天 石
オホ ミ カミ ミカシコミテ。アメ ノ イハ
oho - mi - kami mi-kashikomité, amé no iha-

屋戸 而 刺 許母理 坐 也。
ヤド ヲ タテヽ サシ コモリ マシマシキ。
ya-do wo tatété sashi - komori - mashimashiki.

爾 高天 原 皆 暗。 葦
スナハチ タカマ ノ ハラ ミナ クラク。アシ
Sounahatchi[1] *Takama no hara mina kourakou, Ashi-*

[1] Voir traduction, p. 67-70.

原 中 國 悉 闇。
ハラ ノ ナカ ツ クニ コトゴト ニ クラシ。
hara no naka tsou kouni kotogoto ni kourashi.

因此 而 常夜 往。於是 萬
コレ ニ ヨリテ トコヨ ユク コヽ ニ ヨロヅ
Koré ni yorité toko-yo youkou. Koko-ni yorodzou

神 之 聲 者狹蠅那須 皆
ノ カミ ノ オトナヒ ハ サバヘ ナス ミナ
no kami no otonahi ha sa-bahé nasou mina

滿。萬 妖 悉
ワキ ヨロヅ ノ ワザワヒ コトゴト ニ
waki, yorodzou no wazawahi kotogoto ni

發。是 以 八百萬 神
オコリキ コヽヲ モテ ヤホヨロヅ ノ カミ
okoriki. Koko wo moté ya-ho-yorodzou no kami

於天 安 之 河原 神 集
アメ ノ ヤス ノ カハラ ニ カム ツドヒ
amé no yasou no kahara ni kamou tsoudohi

集而。高 御產巢日 神 之 子
ツドヒテ タカ ミ ムスビ ノ カミ ノ ミコ
tsoudohité, Taka-mi-mousoubi no kami no mi-ko

思　金　神　令思而。
オモヒ カ子 ノ カミ ニ オモハシメテ。
Omohi - kané no kami[1] *ni omohashimété,*

集常世　長鳴鳥　令
トコヨ ノ ナガナキ ドリ ヲ ツドヘテ
toko-yo no naga-naki dori wo tsoudohéte

鳴而。取天　安　河之河上
ナカシメテ。アメ ノ ヤス ノ カハ ノ カハラ
nakashimété, amé no yasou no kaha no kahara

之天　堅石。　取天金
ノ アメ ノ カタシハ ヲ トリ。アメ ノ カナ
no amé no katashiha wo tori, amé no kana-

山之鐵　而。求鍛人天津
ヤマ ノ カ子 ヲ トリテ。カヌチ アマ ツ
yama no kané wo torité, kanoutchi Ama tsou-

麻羅　而。科　伊斯許理
マウラ ヲ マギテ。イシコリドメ ノ ミコト
ma-oura wo maghité, Ishi-kori-domé no mikoto

[1] Pour le rôle de ces dieux, voir leurs noms à l'*Index*, et cf. aussi p. 280, n. 4.

度賣 命 令作 鏡。 科玉祖
ニオホセテ カヾミ ヲ ツクラシメ。 タマノヤ
ni ohoséte kagami[1] *wo tsoukourashimé, Tama-no-ya*

命 令作 八尺 勾 璁
ノ ミコト ニ オホセテ ヤサカ ノ マガタマ
no mikoto ni ohoséte ya-saka no maga-tama

之五百津之御須麻流之珠
ノ イホツ ノ ミ スマル ノ タマ ヲ ツクラ
no iho-tsou no mi soumarou no tama[2] *wo tsoukoura-*

而。 召天 兒屋 命 布刀玉
シメテ。 アメ ノ コヤ子 ノ ミコト フトタマ
shimété, Amé no koyané no mikoto Fouto-tama

命 而。 內拔天 香山
ノ ミコト ヲ ヨビテ。 アメ ノ カグヤマ
no mikoto wo yobité, Amé no Kagou-yama

之眞男鹿之肩 拔
ノ マ ヲ シカ ノ カタ ヲ ウツヌキ ニ
no ma-wo-shika no kata wo outsou-nouki ni

[1] Cf. p. 211, n. 2.
[2] Voir p. 224, n. 5.

而。取天 香山 之天 波波迦
ヌキテ。アメ ノ カグヤマ ノ アメ ノ ハヽカ
noukité, Amé no Kagou-yama no amé no haha-ka

而。 佘占合麻迦那波而。 天
ヲ トリテ。ウラヘ マカナハシメテ。アメ ノ
wo torité, ourahé makanahashimété, Amé no

香山 之五百津眞賢木矣 根許士
カグヤマ ノ イホツ マ サカキ ヲ 子コジ
Kagou-yama no iho-tsou ma - sakaki wo né-koji

爾許士而。於上枝取著八尺勾璁
ニ コジテ。ホツエ ニ ヤ サカ ノ マガタマ
ni kojité, ho-tsou-é ni ya - saka no maga-tama

之五百津 之 御 須麻流 之玉。
ノ イホツ ノ ミ スマル ノ タマ ヲトリツケ。
no iho-tsou no mi - soumarou no tama wo tori-tsouké,

於 中 枝 取 繫 八 尺 鏡。
ナカツエ ニ ヤタ カヾミ ヲ トリカケ。
naka - tsou - é ni ya-ta kagami[1] *wo tori-kaké,*

[1] Voir p. 221, n. 1; et cf. p. 153, n. 5, et p. 224, n. 5.

於下枝取垂白　丹寸手青丹　寸手
シ ヅ エ ニ シラ ニギテ アヲ ニギテ ヲ
shi-dzou-é ni shira nighi-té awo nighi-té wo

而。此 種 種 物 者。
トリシデテ、コノ クサ グサ ノ モノ ハ、
tori-shidété, kono kousa-gousa no mono ha,

布刀玉 命 布刀御幣 登
フト タマ ノ ミコト フト ミ テグラ ト
Fouto-tama no mikoto fouto-mi-tégoura to

取持 而。天 兒屋 命
トリ モタシテ アメ ノ コヤ子 ノ ミコト
tori-motashité, Amé no Koyané no mikoto

布刀詔戸 言 禱 白而。天
フト ノリト ゴト 子ギ マヲシテ、アメ ノ
fouto-norito-goto néghi-mawoshité, Amé no

手力男 神 隱 立 戸 掖
タヂカラヲ ノ カミ ミトノ ワキ ニ カクリ
Tadjikara-wo no kami mi-to no waki ni kakouri-

而。天 宇受賣 命 手
タヽシテ アメ ノ ウズメ ノ ミコト アメ
tatashité, Amé no Ouzoumé no mikoto Amé

次 繋 天 香 山 之 天 之 日影

ノ カグヤマ ノ アメ ノ ヒカゲ ヲ タスキ

no Kagou-yama no amé no hikaghé wo tasouki

而。 為 鬘 天 之 眞 拆

ニ カケテ。アメ ノ マサキ ヲ カヅラ ト

ni kakété, amé no masaki wo kadzoura to

而。手草 結 天 香山之 小竹葉

シテ。アメ ノ カグヤマ ノ サヽバ ヲ タグサ

shité, Amé no Kagou-yama no sasa-ba wo ta-gousa

而。 於天之石屋戸 伏 汙 氣 而。

ニ ユヒテ。アメ ノ イハヤド ニ ウケ フセテ。

ni youhité, amé no iha-ya-do ni ouke fousété,

蹈登杼呂許志 為 神 懸 而。 掛出

フミ トドロ コシ カム ガカリシテ。ムナヂ

foumi todoro - koshi kamou gakarishité, mouna-dji

胸乳 裳緒 忍 垂 於 番 登 也。

ヲ カキイデ モヒモ ヲ ホト ニ オシタレキ。

wo kaki-idé mo-himo wo hoto ni oshi-taréki.

爾 高天 原 動 而 八百萬

カレ タカマ ノ ハラ ユスリテ ヤホヨロヅ

Karé Takama no hara yousourité ya-ho-yorodzou

神 共 咲。 於是 天
ノ カミ トモニ ワラヒキ。 コヽニ アマ
no kami tomo-ni warahiki[1]. *Koko-ni Ama-*

照 大御神 以 爲 怪。
テラス オホ ミ カミ アヤシ ト オモホシテ。
térasou - oho - mi - kami ayashi to omohoshité,

細 開 天 石屋戸 而。
アメ ノ イハヤド ヲ ホソメ ニ ヒラキテ。
amé no iha-ya-do wo hosomé - ni hirakité,

内 . 告 者。因 吾 隱坐
ウチ ヨリ ノリタマヘル ハ。ア ガ コモリ
outchi yori nori-tamahérou ha : « *A ga komori-*

而以爲 天 原 自
マス ニ ヨリテ アマ ノ ハラ オノヅカラ
masou ni yorité Ama no hara onodzoukara

闇。亦 葦 原 中 國 皆
クラク、アシ ハラ ノ ナカ ツ クニ モ ミナ
kourakou, Ashi - hara no naka tsou kouni mo mina

[1] Voir p. 70.

闇 矣。何由以 天
クラケム ト オモフ ヲ ナドテ アメ ノ
kourakémou to omofou wo, nadoté Amé no

宇受賣者 爲 樂 亦 八百 萬
ウズメ ハ アソビ シ マタ ヤホ ヨロヅ ノ
Ouzoumé ha asobi shi mata ya - ho - yorodzou no

神 諸 咲。
カミ モロモロ ワラフゾ ト ノリタマヒキ。
kami moromoro warafouzoなり, to nori-tamakiki.

爾 天 宇受賣 白言益汝命
スナハチ アメ ノ ウズメ ナ ガ ミコト ニ
Sounahatchi Amé no Ouzoumé : « Na ga mikoto ni

而 貴 神 坐 故
マサリテ タフトキ カミ イマス ガ ユヱニ
masarité tafoutoki kami imasou ga youwé-ni

歡 喜 咲 樂。如此 言
ヱラギ アソブ ト マヲシキ。カク マヲス
wéraghi - asobouなり, to mawoshiki. Kakou mawosou

之 間。天 兒屋 命 布刀
アヒダ ニ。アメ ノ コヤネ ノ ミコト フト
ahida - ni, Amé no Koyané no mikoto Fouto-

玉 命 指出 其 鏡。
タマ ノ ミコト カノ カヾミ ヲ サシイデテ
tama no mikoto kano kagami wo sashi-idété.

而奉 天照 大御神 之
アマ テラス オホ ミ カミ ニ ミセマツル
Ama - térasou - oho - mi - kami ni misé-matsourou

時 天 照 大 御 神 逾
トキ ニ アマ テラス オホ ミ カミ イヨヨ
toki ni Ama - térasou - oho - mi - kami iyoyo

思 奇 之 而。 稍 自 戸 出 而
アヤシ ト オモホシテ ヤヽ ト ヨリ イデテ
ayashi to omohoshité, yaya to yori idété

臨 坐 之 時。其所 隠 立之
ノゾミ マス トキ ニ カノ カクリ タテル
nozomi - masou toki ni. kano kakouri - tatérou

天 手 力 男 神 取 其
アメ ノ タヂカラ ヲ ノ カミ ソノ ミテ ヲ
Amé no Tadjikara - wo no kami sono mi-té wo

御手 引出。 即 布刀
トリテ ヒキイダシマツリキ スナハチ フト
torité hiki-idashi-matsouriki. Sounahatchi Fouto-

玉 命 以尻久米 縄
タマ ノ ミコト シリ クメ ナハ ヲ ソノ
tama no mikoto shiri - koumé - naha wo sono

控度 其 御後 方。 白言
ミ シリ ヘ ニ ヒキ ワタシテ。コヽ ヨリ
mi - shiri - hé ni hiki - watashité : « Koko yori

從 此 以 内 不 得 還 入。
ウチ ニナ カヘリ イリ マシヅト マヲシキ。
outchi ni na kahéri - iri - mashizo », to mawoshiki.

故 天 照 大 御 神 出 坐
カレ アマ テラス オホ ミ カミ イデ マセル
Karé Ama - térasou - oho - mi - kami idé - maserou

之 時。 高天 原 及 葦 原
トキ ニ。タカマ ノ ハラ モ アシ ハラ ノ
toki ni, Takama no hara mo Ashi - hara no

中 國 自 得照
ナカ ツ クニ モ オノヅカラ テリ
naka tsou kouni mo onodzoukara téri-

明。
アカリキ。
akariki.

於是八百萬神共
コヽニ ヤホ ヨロヅ ノ カミ トモ ニ
Koko-ni ya-ho-yorodzou no kami tomo-ni

議而。於速須佐之男命
ハカリテ ハヤ スサ ノ ヲ ノ ニコト ニ
hakarité, Haya-sousa-no-wo no mikoto ni

負千位置戸。亦切
チ クラ オキド ヲ オフセ マタ ヒゲ ヲ
tchi koura oki-do wo ofousé, mata highé wo

鬚。及手足爪令拔而。
キリ テ アシ ノ ツメ ヲ モ ヌカシメテ
kiri, té-ashi no tsoumé wo mo noukashimété,

神夜良比夜良比岐。
カム ヤラヒ ヤラヒキ
kamou yarahi yarahiki (1).

(1) Voir p. 70, n. 3; cf. aussi p. 256, n. 2, et à l'*Index*, v° Purification.

INDEX.

Les références aux pages les plus importantes sont placées en premier lieu et séparées des autres par un point et virgule. — La transcription française des anciens mots japonais est accompagnée des caractères chinois qui les expriment : 1° pour les noms de dieux et de héros, ces noms obscurs étant parfois interprétés ci-dessus d'autre manière que dans les traductions classiques de MM. Chamberlain, Aston, etc.; 2° pour les noms de lieux, lorsqu'ils se rattachent à des légendes étymologiques citées; 3° pour les noms communs examinés dans les notes au point de vue philologique. Dans tous les cas utiles, les noms divers d'un même personnage mythique sont indiqués, avec leur écriture variable suivant les textes. Les caractères ne sont pas donnés, en général, pour les noms secondaires et pour les mots étrangers aux sources archaïques. — Par suite d'un malentendu avec l'imprimeur, les p. 35-229 de ce volume ont été tirées avec des références aux pages de la *Revue de l'histoire des religions;* le présent index permettra au lecteur de retrouver, plus vite qu'au moyen d'un long erratum, les pages du volume lui-même.

A

B

C

D

E

F

G

IMPRIMERIE NATIONALE.

H

I

J

F

L

M

J

M

N

IMPRIMERIE NATIONALE.

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

Z

IMPRIMERIE NATIONALE.



TABLE DES MATIÈRES.

Paris, Imprimerie nationale. — Novembre 1907.








3 2044 011 766 946

